اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۹ء

مدیر:
محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۹ء)
مدیر	:	محمد سہیل عمر
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۹ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۲
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۴۷ | اقباليات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۹ء | شمارہ: ۲

اقبالیات (اُردُو)

جلد ۳۹ جنوری ۔ مارچ ۱۹۹۹ء شمارہ : ۴

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی۔ مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دو شمارے اُردُو (جنوری، جولائی) دو شمارے انگریزی (اپریل، اکتوبر)

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۳۰/- روپے	سالانہ: ۱۰۰/- روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

****

تمام مقالات اس پتہ پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان
چھٹی منزل ' اکادمی بلاک ' ایوان اقبال ' ایجرٹن روڈ ' لاہور
Tel: 92-42-6314510
Fax: 92-42-6314496
Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk
Website: www.allamaiqbal.com

اِقبالیات (اُردو)

اقبال ریویو

مندرجات

فکری مباحث

تقابلی مطالعہ

جنوبی ایشیا کی سیاست

تراجم

قلمی معاونین

- قاضی قیصر الاسلام (مرحوم) — نیشنل بنک لائبریری، کراچی، سابق وائس پریذیڈنٹ
- جمال پانی پتی — بی ۱/۱۰۔ گراؤنڈ فلور فیڈرل بی ایریا کراچی ۷۵۹۵۰
- پروفیسر ایوب صابر — ۷۴۔ لنک روڈ۔ ایبٹ آباد
- ڈاکٹر ساجد علی — استاد شعبۂ فلسفہ جامعہ پنجاب نیو کیمپس لاہور
- طاھر مسعود — استاد شعبۂ اُردو۔ گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ، Sajadali @ brain.net.pk
- ڈاکٹر وحید عشرت — نائب ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان

1.

فکری مباحث

تصوّرِ زمان اور فلسفہ مظہریات

(بحوالہ ہسرل)

○

قاضی قیصر الاسلام

بیسویں صدی کے یورپی فلسفہ کی تاریخ میں ایک عام نقطہ نظر جو پایا جاتا تھا' وہ یہ تھا کہ مغربی فکری تمدن میں اس صدی کے دوران "تاریخیت" (Historicism) اور نسبتیت یا اضافتیت (Relativism)' کا فکری رجحان ضرورت سے زیادہ بڑھتا جا رہا ہے۔ چنانچہ اس صدی کے آغاز ہی میں جرمن فلسفی ایڈمنڈ ہسرل اس شدت پسندانہ فکری صورت حال سے فکری الجھنوں کا شکار ہو گیا اور اس شدت پسندانہ فکری صورت حال کے حل کے لیے سر گرم عمل ہو گیا۔۔۔ اور بالآخر یہ فلسفی اپنی اس جستجو میں بڑی حد تک کامیاب بھی رہا۔ لہٰذا ہسرل نے دنیائے علم و دانش کے سامنے ایک ایسا مظہریاتی طریقہ فکر پیش کیا جس کے تحت فلسفے کو اس کے اتمام و اختتام تک پہنچائے جانے کے علاوہ فلسفیانہ صداقتوں کو غیر متنازع قرار دیے جانے کی خاطر خواہ اور وافر ضمانت فراہم کیے جانے کا امکان واقعی پیدا ہو سکے۔ مظہریات (Phenomenology) سے اس فلسفی کی مراد ایک ایسے راست تجربی عمل سے تھی جس تجربی عمل کے دوران اشیائے عالم (Things) خود کو ہمارے سامنے لے آتی ہیں۔ اور پھر ہمارا تجربہ ان اشیا سے متعلق جو توصیفی تفصیل ہمیں فراہم کرتا ہے' اس توصیفی تفصیل (Description) کے جوہر یا نچوڑ Essence) سے ہمیں کما حقہ روشناس کرانا اس مظہریاتی فکری طریق کا اصل وظیفہ فکری ہے۔ ہسرل کی پیش کردہ اس مظہریاتی فکری تحریک کا اصل الاصول جس کی حیثیت ایک فکری نعرے (Intellectual Slogan or Cry) یا ایک فکری احتجاج کی ہو گئی' ہسرل کی فکر کا یہی بنیادی اصول اس کی پوری فکر کی عمارت کا سنگ بنیاد ثابت ہوا۔ اس فکری تحریک کا اصل الاصول مندرجہ ذیل ہے:

"اشیا جیسی کہ وہ ہیں۔۔۔ ان کی طرف لوٹ جاؤ یا "اشیائے کما ھی" سے رجوع کرو (Back to the things - themselves) "۔

ہسرل نے اپنا یہ "فکری نعرہ" اس لیے دیا کہ مظہریاتی فکر' تمام تر مابعدالطبیعیاتی تشکیلات یا ایقانات (Metaphysical Constructs or Beliefs) کو درون قوسین (Brackets) رکھتی ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ یہ ان ایقانات و تشکیلات کو معطل کر کے' اشیا جیسی کہ "وہ ہیں" (اشیائے کما ہیہ) انہیں اسی طور پر زیر غور لاتی ہے۔ گویا مظہریاتی فکری

عمل ہمیں صرف ان ہی اشیا کو دکھاتا ہے، جو ہمارے راست تجربی عمل کے دوران ابھر کر ہمارے سامنے آتی ہیں ۔ اس فکر کے تحت جو بھی نتائج سامنے آتے ہیں ' وہ تمام تر ممکنہ شکوک و شبہات سے ماورا (پاک) یا اپنی نوعیت میں بدیہی و مسلم (Apodictic) ہوتے ہیں ۔

ہسرل کی فکری سعی ان دنوں اپنے شباب پر تھی 'اور اسی زمانے میں اس کا ایک شاگرد رشید مارٹن ہائیڈیگر جو ابھی نوجوان تھا اور فکری دنیا پر اس کی فکر کے اثرات ابھی اس قدر غالب نہ تھے ' تاہم اس کی فکر بتدریج اپنی پیش رفت میں زور پکڑتی جا رہی تھی ۔ چنانچہ اس نوجوان فلسفی نے اپنے استاد ہسرل کی مظہریاتی فکر پر سوال قائم کیے اور یہ پوچھا کہ آیا ہسرل کے فکری منصوبوں میں اس قدر جان ہے کہ وہ آنے والے زمانوں میں اپنا کوئی فکری و علمی منصب و مرتبہ حاصل کر سکے ۔ گویا ہائیڈیگر کی فکر میں ایک نیا اور تازہ تشریحی موڑ' اس کے اسی سوال سے پیدا ہوا ۔۔۔ لہذا ہائیڈیگر کے اسی فکری رخ کو اس کی فکر کا سب سے توانا عنصر خیال کیا جاتا ہے ' اور اسی فکری توانا عنصر کی بنیاد پر ہائیڈیگر کی " ہرمنیاتی وجودیات " (Hermeneutic Ontology) کی پوری عمارت استوار ہوئی ہے ۔۔۔ ہائیڈیگر نے اپنی ہرمنیاتی وجودیاتی فکر کی اساس پر ہی انسانی تجربے کی اس تکلیف دہ صورت حال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے ،جس کے تحت انسانی حیات کا ہر لمحہ حواس خمسہ کا پابند ایک لمحہ ہوتا ہے 'جس پر تاریخی ثقافت و تمدن کا دبیز رنگ ہمیشہ چڑھا ہوا ہوتا ہے ۔۔۔ اور انسانی زندگی بے کم و کاست تحدیدیت ' دنیاویت دنیا یا معاملاتیت حال (Finitude, Worldliness) کے زیر اثر ہر گاہ و ہر جا گزر بسر کے مراحل سے گزرتی رہتی ہے ۔ اس لیے لازم یہ ہے کہ انسانی حیات کو حالات و واقعات کی تشویش ناک صورت حال کے تناظر میں رکھ کر ہی دیکھنا اور پرکھنا چاہیے ۔ گویا انسانی لمحہ اپنے حالات میں گھڑا ہوا ایک " وجود وہاں موجود " یا " دازائن " ہے ۔ تشویش کے اس عالم بیکراں سے کبھی مفر ممکن ہی نہیں ۔۔۔ غرضیکہ ہائیڈیگر کے اسی فکری رخ نے اس کے فکری نظام کو وقعت اور اہمیت بخشی ہے ۔ بالآخر فلسفیانہ فکر کی یہی کہانی جب عصر حاضر کے پس ساختیاتی اور پس جدیدیتی مفکرین تک آ پہنچی تو پھر ان مفکرین نے اس فکری رجحان میں مابعد الطبیعات کے لیے موجود ایک طرح کا ایسا " ناسٹلجیا " (Nostalgia for Metaphysics) بھی دریافت کر لیا جو " دنیاویت دنیا " ' تحدیدیت اور تاریخ (Worldiness Finitude, History) جیسے ہائیڈیگر کے تصورات فکری میں سرایت کیے ہوئے تھا ۔ چنانچہ فرانسیسی مفکر ژاک دریدا نے بطور خاص اس جانب اشارہ کیا ۔۔۔ اور یہ کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہائیڈیگر اب بھی " اصلیت " اور میزان بندی " (Essentialism, Totalization) جیسے دو جڑواں لغتی تصورات 'جن کا تعلق موجودگی کی مابعد الطبیعات (Metaphysics of Presence) سے ہے ' وہ ان تصورات کے نرغے

میں پھنسا ہوا ہے۔ لہٰذا اس کی ہرمینیاتی دسترس فکر کو سرے سے ہی خارج از بحث قرار دے دیا جانا چاہیے۔ چنانچہ اس فکری صورت حال کی شدت کے پیش نظر یہ قیاس کیا جانے لگا کہ ہائیڈیگر کی وجودیاتی ہرمینیات (Ontological Hermeneutics) کا فکری تصور ہسرل کی " مظہریات "(Phenomenology) کو زیر دام لانے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن اگر ہائیڈیگر کی ابتدائی دور کی فکری تحریروں کو بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان سے ہمیں یہی عندیہ ملتا ہے کہ اس فلسفیانہ رجحان کی اصل کہانی تک پہنچنا اب اتنا آسان بھی نہیں۔۔۔ چنانچہ ہانس جیارج گیڈامر [۲] اور پال ریکوائر [۳] جیسے دو جرمن اور فرانسیسی مفکرین نے بھی اپنی فلسفیانہ فکر کی بنیاد ہائیڈیگر کی ہرمینیاتی فکر پر ہی استوار کی اور یہ واضح کر دیا کہ خود ان کی فلسفیانہ فکر بھی مظہریاتی فکر کی مرہون منّت ہے۔ ہائیڈیگر وہ مفکر ہے کہ جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کا اپنے استاد ہسرل سے فکری سطح پر تنازع تھا' خود ہائیڈیگر نے بھی اپنے ہرمینیاتی فکری نظام کی تشکیل کے لیے ہسرل کے تصور زمان کو ہی بطور اساس کے برتا ہے۔ ہائیڈیگر کی ہرمینیاتی فکر کئی اعتبار سے نہ صرف یہ کہ ہسرل کے تصور زمان کے متوازی چلتی نظر آتی ہے بلکہ اس نے بھی اسی مظہریاتی طریقہ کار سے استفادہ کیا ہے جو ہسرل نے ایجاد کیا اور اپنی فکری عمارت کا اسی طریقہ کار کو سنگ بنیاد بنایا۔ ہسرل کے مظہریاتی تصور زمان کی اہمیت و وقعت کا اندازہ اس ایک بات سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ عصر حاضر کی یورپی فکر میں بھی اس کا چرچا بڑی شدومد سے ہو رہا ہے۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ فرانسیسی مفکر ژاک دریدا نے " موجودگی کی مابعدالطبیعیات " کے فکری تصور پر جو انتقاد پیش کیا ہے (اور یہ کہ جس کو بڑی شہرت بھی حاصل ہوئی) دریدا نے اس فکر کو رد کرنے کے لیے جو فکری استدلال کیا ہے' اس کے لیے بھی اس نے ہسرل کے " زمانیت "(Temporality) کے فکری تصور کو ہی بنیاد بنایا ہے۔ مظہریاتی زمان کا تصور نہ صرف یہ کہ ہسرل اور ہائیڈیگر کی فکر کے مابین موجود تعلق کی تفہیم میں ہمارے لیے معاون ثابت ہو سکتا ہے۔۔ بلکہ اس صدی کے یورپی فلسفے کے ارتقائی مراحل کی نشاندہی میں بھی ہماری مدد کر سکتا ہے۔ ہسرل اور ہائیڈیگر کی فکر کے مابین موجود اختلافات کی صورت حال بہت نمایاں ہے۔ لیکن اگر ہم یہ نہ جان سکیں کہ ان فلاسفہ کی فکر میں موجود اختلاف کی صورت حال اپنی نوعیت میں کیسی اور کس حد تک ہے' تو پھر ہم یہ بھی نہ جان سکیں گے کہ ہائیڈیگر کے فکری نظام کی بنیادی تشکیل میں ہسرل کی فکری نہج کس حد تک اثر انداز ہوئی ہے' اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ ہمارے لیے یہ جان لینا بھی ممکن نہ ہو سکے گا کہ ہائیڈیگر کا وہ فکری منصوبہ جو اس نے اپنی تصنیف " وجود و زمان " (Being and Time) میں پیش کیا ہے' اس فکری منصوبے کی قطعی نوعیت کیا ہے' اور ساتھ ہی یہ بھی کہ اگر ہائیڈیگر اپنی کتاب " وجود و زمان " مکمل کرنے میں ناکام رہ گیا تو آخر اس کو اس کی تکمیل میں کیا کچھ فکری قباحتیں درپیش رہی ہوں گی۔ اب ہم اس اجمال تمہیدی بیان کے بعد اپنے

اصل موضوع، یعنی تصور زمان کی طرف آتے ہیں۔

ہم اپنے اس مقالے میں زمان یا (وقت) سے متعلق، ہائیڈیگر کے ابتدائی مظہریاتی فکری مواد پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ بھی دیکھیں گے کہ ہائیڈیگر کی اس فکر کی جڑیں ہسرل کے مظہریاتی زمانی تصور کے اندر کتنی دور تک گئی ہوئی ہیں۔ سچ پوچھیں تو ہسرل ہی وہ پہلا فلسفی ہے جس نے باضابطہ طور پر "مظہریاتی وجودیات (Phenomenological Ontology) کے فکری موضوع پر کھل کر اظہار خیال کیا ہے ۔۔۔ یعنی اس فلسفی نے ذوات یا اشیا (Entities) کے وجود کلی کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کی کامیاب کوشش کی ہیں۔ اور جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر دیکھیں گے کہ ہسرل نے "مظہریاتی تصور زمان" (Phenomenological Concept of Time) کے تصور کو ہی اپنے اس فکری منصوبے میں مرکزی اہمیت دی ہے۔

ہائیڈیگر نے اپنی تصنیف "وجود و زمان" میں اپنا جو فکری منصوبہ پیش کیا ہے، اس فکری منصوبے کے تحت "وجود" کو "زمان" کے ساتھ مربوط کیے جانے کی مستحسن سعی کی گئی ہے، اور یقینا" یہی اس مشہور زمانہ کتاب کا بنیادی موضوع ہے۔ وجود و زمان کے ارتباط کی اس کامیاب کوشش میں ہائیڈیگر نے ہسرل کے "مظہریاتی تصور زمان" کو ہی بطور اساس کے برتا ہے۔ لہٰذا ہم ہسرل اور ہائیڈیگر کی فکر کے مابین موجود ارتباط کی صورتوں کو ظاہر کرنے کے علاوہ ان کے افکار کے اندر موجود مماثلتوں کو نہ صرف یہ کہ یہاں بیان کریں گے، بلکہ یہاں ہم یہ بھی دکھلانے کی کوشش کریں گے کہ ہسرل اور ہائیڈیگر کے ہر دو افکار میں اور جرمن فلسفی عمانوایل کانٹ کے ماورائی فلسفے میں باہم کیا ارتباط پایا جاتا ہے اور تینوں فلاسفہ کی فکر میں وہ کون سے پہلو ہیں جن میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ مزید برآں ہم یہاں یہ بھی بتائیں گے کہ یورپی فلسفیانہ فکر میں "تصور زمان" کو اگر مرکزی حیثیت ہمیشہ سے دی جاتی رہی ہے تو اس میں کیا امر ہے۔ اور یوں یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ہسرل اور ہائیڈیگر کی فکر کے دوران تصور زمان کے سلسلے میں جو الجھنیں یا سنجیدہ مسائل کھڑے نظر آتے ہیں، آخر ان مسائل کا حل کیا ہے۔ انہی مسائل کے حل کی جستجو سے یہ ممکن ہو سکے گا کہ ہائیڈیگر کی کتاب "وجود و زمان" کو ہم ممکنہ حد تک سمجھ سکیں، اور پھر اسی جستجو کے دوران ہم پر یہ بات بھی کھل کر سامنے آ جائے گی کہ آخر وہ کیا فکری پیچیدگیاں تھیں جو ہائیڈیگر کی راہ میں حائل تھیں کہ وہ اپنی اس وقیع تصنیف کو مکمل نہ کر سکا۔ ہاں، مگر یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ یہی تو وہ سنجیدہ مسائل فکری ہیں جو "عمومی مظہریات" (Phenomenology in General) سے متعلق عمیق سوالات بھی اٹھاتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ دور حاضر کی بعض تحریکوں مثلا" "پس ساختیات" اور پس جدیدیت (Post - structualism / Post - Modernism) سے متعلق فلاسفہ کے یہاں بھی اگر کوئی

ترغیب فکری پیدا ہوئی ہے تو اس کا موجب بھی یہی پیچیدہ مسائل ہیں ۔۔۔ بعد فلسفیانہ فکر سے متعلق کئی فلاسفہ نے بھی اسی فکر سے استفادہ کیا ہے (مثلاً" رچرڈ رارٹی " نے "" صنعت اجتماع ضدین " یا Oxymoron کا جو نظریہ پیش کیا ہے ' وہ بھی اسی مظہریاتی فکر کا مرہون منت ہے ۔ یہ نظریہ اپنی نوعیت میں خود وضاحتی ہے) ۔

ہسرل اور تصور زمان

آیئے تو پھر ذرا سب سے پہلے ہسرل کے "تصور زمان " کے فکری منصوبے کو زیر غور لاتے ہیں ۔ ہسرل کو یہ قوی توقع تھی کہ وہ " صوری وجودیات (Formal Ontology) اور مختلف " ذوات یا اشیا (Entities) کی مختلف انواع و اقسام ' مختلف علاقہ جاتی صورتوں کی " مادی وجودیات " (Material Ontologies) کی متنوع اشکال کے مابین ارتباط باہم کی کوئی نہ کوئی صورت ضرور نکال لے گا ۔ جیسا کہ ہم پہلے ہی دیکھ آئے ہیں کہ " وجودیات (Ontologies) نہ صرف یہ کہ " وجود عمومی "(Being - in - General) کے فکری مواد سے سروکار رکھتی ہے بلکہ اس علم کے تحت بنیادی "مقولات " اور "جواہر (Categories Essences) کو بھی زیر غور لایا جاتا ہے ۔ " صوری وجودیات " کا فکری وظیفہ یہ ہے کہ یہ " وجود عمومی " کی بنیادی ساختوں اور صورتوں سے بحث کرتی ہے ' جبکہ " مادی وجودیات " جس چیز کو زیر غور رکھتی ہے ' وہ سوال یہ ہے کہ "وجود " کی یہ نسبتاً زیادہ عمومی صورتیں ' " ذوات یا اشیا " کی خاص خاص متنوع اقسام کو " مواد مادی " (Material) سے کس طرح پر کیے رکھتی ہیں ۔ ہسرل "ذوات یا اشیا " (Entities) کی ان مخصوص تقسیمی صورتوں کو جغرافیائی استعارے Region کے اصطلاحی نام سے موسوم کرتا ہے ۔ اور یوں " علاقہ جاتی وجودیات " (Regional Ontology) اور "مادی وجودیات " (Material Ontology) کی یہ " اظہاری صورتیں " باہم ایک دوسرے میں "متبدل " (Inter-Changeable) بھی ہوتی رہتی ہیں ۔

ہسرل نے ۱۹۲۹ میں " صوری اور ماورائی منطق" (Formal and Transcendental Logic) کے عنوان سے ایک کتاب تصنیف کی تھی ۔ اپنی اس کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ "صوری وجودیات "(Formal Ontology) کا بنیادی کام یہ ہے کہ وہ یہ کر دکھلائے کہ خواہ کوئی بھی " معروض " (Object) کیوں نہ ہو ' یا کسی بھی معروض کا خواہ کوئی بھی علاقہ (Object - Province) کیوں نہ ہو ' ان ہر دو صورتوں میں ان معروضات سے متعلق وہ بھی کچھ کہ جو درست اور صائب (True) ہو ' اور اس واقعی صورت حال کے بارے میں ٹھیک ایک ایسا بیان دے جس سے بے کم و کاست یہ ظاہر ہو ۔۔۔ کہ ان معروضات کی خواہ کوئی بھی صورت کیوں نہ ہو ' یا پھر یہ کہ یہ معروضات معرض وجود میں

آنے کا خواہ کیسا ہی امکان کیوں نہ رکھتے ہوں ۔۔۔ ان کی ان تمام صورتوں کے ساتھ اس کا (صوری وجودیات کا) یہ بیان صائب (True Statement) پوری طرح ہم آہنگ (Harmonial) ہو اور بس ۔ بسا اوقات ہسرل "صوری وجودیات" سے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ یہ وہ علم ہے جو "معروضیت بعینہٖ" (Objectivity as Such) کے بنیادی تصورات و مقولات (Grund Begriffe) سے سروکار رکھتا ہے ۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ "وجود" (Being) کی حیثیت "معروضی" (Objective) ہوتی ہے ' اور یہ کہ "معروض" یا "معروضیت" کا تصور اپنا ایک وسیع تر مفہوم رکھتا ہے 'کیونکہ "معروض" سے مراد ایک ایسے معروض سے ہے جو "معروضات مدرکہ" (Object of Perception) سے نسبتاً کہیں زیادہ ہے ۔ ہسرل نسبتاً زیادہ اعلیٰ تر معروضی صورتوں کا قائل ہے ۔۔۔ مثلاً کچھ ایسی معروضی صورتوں کا تصور جو ہمیں علم ریاضی اور عمرانی علوم میں اپنی مسلّم الثبوت حیثیت میں دکھائی دیتی ہیں ۔

ہسرل نے اپنے "مظہریاتی وجودیات (Phenomenological Ontology) کے فکری منصوبے کی جانب یہ اشارہ بھی کیا ہے کہ یہ ایک اپنے انداز کا "ماورائی" فکری منصوبہ بھی ہے ۔ ہم ابھی سطور بالا میں یہ تذکرہ کر آئے ہیں کہ "مظہریات" (Phenomenology) وہ علم ہے جو اپنے وسیع تر مفہوم میں "معروضات" (Objects) کی توصیفی تفصیل کو بیان کرتا ہے ۔ معروضات کی ان تمام توصیفی تفصیلات کے بیان کے علاوہ ' بیان کنندہ کی حیثیت سے ان تفصیلات سے متعلق ہماری اپنی مخصوص تفہیم کے جواز کے طور پر 'انہی تفصیلات کے بارے میں ہمارا اپنا مظہریاتی بیان مزید جس بات کا تقاضا کرتا ہے ' وہ یہ ہے کہ ان کو بیان کرتے وقت نہ صرف یہ کہ پوری احتیاط فکر سے کام لیا جائے ' بلکہ اس بیان کے لیے جو منہاج فکری اختیار کیا جائے ' اس منہاجی عمل کے دوران اس بات کو بھی ملحوظ نظر رکھا جائے کہ آخر یہ "توصیفی تفصیلی" بیان دراصل ہے کیا ' اور یہ کہ اس بیان کو کس طرح ممکن بنایا جا سکتا ہے ۔۔۔ مختصراً" اسے یوں کہیے کہ "مظہریات" کا علم نہ صرف یہ کہ "معروضات" کی امکانی شرائط کو ملحوظ نظر رکھتا ہے ' بلکہ ان "معروضات" کی "توصیفی تفصیل" کو بھی پوری احتیاط کے ساتھ زیر غور لاتا ہے ۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ ہسرل کی مظہریاتی فکری نہج بالکل انہی معنی میں ماورائی فکر ہے جن معنی میں کہ خود عمانوایل کانٹ نے اپنے فکری طریق کو اپنی مشہور زمانہ تصنیف "انتقاد عقل محض" (Critique of Pure Reason) کے مقدمہ میں متعارف کرایا ہے ۔ کانٹ کا یہ فکری طریق ایک ایسا موثر فکری طریقہ ہے کہ کانٹ کی اسی فکر سے "ماورائی فلسفہ" (Transcendental Philosophy) کی فکری روایت کا آغاز ہوتا ہے ۔۔۔ چنانچہ خود کانٹ اپنی اسی کتاب میں ایک جگہ لکھتا ہے:

" میں نے ایسے تمام کے تمام " علم " کو " ماورائیت " (Transcendental) کے نام سے موسوم کیا ہے، جس علم کا تعلق کچھ اتنا زیادہ " معروضات " کے علم سے تو نہیں ہے، تاہم اس کا تعلق " علم " کی ایک ایسی جہت یا ایک ایسے شئون سے ہے جو " معروضات " کے حوالے سے ممکنہ حد تک " قبل از تجربی "(Apriori) ہو "۔

یہاں " قبل از تجربی " (علم) سے کانٹ کی مراد " معروضات " کے اس علم سے ہے جو ہمیں حاصل ہو گیا ہو، یعنی " عالم " اور " موضوع " (Knower or Subject) کا حاصل شدہ ایک ایسا علم جسے ہم اپنے روزمرہ " تجربی " یا " تعمیمی " علم سے حاصل نہیں کرتے ۔۔۔ بلکہ اسے تو ہم اپنے شدید فلسفیانہ فکری انعکاس کے وسیلے سے حاصل کرتے ہیں ۔۔۔ " Apriori " یعنی " قبل از تجربی " کے لغوی معنی ہیں تجربی علم سے قبل کی فکری صورت حال۔ اسی " قبل از تجربی " علم کو کانٹ Necessary یعنی " لازم " قرار دیتا ہے، جبکہ ہسرل " قبل از تجربی علم " کو " Essential " یعنی بنیادی " کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ مندرجہ بالا وضاحتی بیان کے مطابق " ماورائی فلسفہ " بطور خاص " ذات " یا " موضوع "(Self or Subject) کا موضوع بحث ٹھہرتا ہے ۔۔۔ یعنی ایک ایسا موضوع یا ایک ایسی ذات جو شدید تفکراتی انعکاس کے وسیلے سے علم تک پہنچتی ہے۔ عمانوایل کانٹ ایک ایسا فلسفی تھا کہ جو " معروضی علم " کی " موضوعی شرائط " کے حوالے سے کسی نتیجے پر پہنچا تھا ۔۔۔ اور وہ نتیجہ یہ تھا کہ " ہم اشیا کماھی " (اشیا جیسی کہ وہ ہیں 'Things in Themselves) تک پہنچ ہی نہیں سکتے، یعنی مابعد الطبیعیات ناممکن ہے ۔۔۔ بلکہ اشیا جیسی کہ وہ ہمیں نظر آتی ہیں، یعنی اشیا کما فی الظاہر (Things as they appear) تک ہی ہماری دسترس ہو سکتی ہے۔ گویا یوں سمجھیں کہ ہم اپنی بعض " موضوعی وقوفی ساختوں " (Subjective cognitive structures) کے " تجربی عمل " کے ذریعہ ہی اشیا کا ادراک کرتے ہیں، جز اس کے ان کے ادراک کی کوئی اور صورت ہے ہی نہیں۔ لہٰذا فکر کے اس مرحلے پر پہنچ کر ہم ہسرل اور کانٹ کے افکار کے درمیان موجود اہم ترین اختلافات تک پہنچتے ہیں۔ اور وہ اہم اختلاف یہ ہے کہ ہسرل کا کہنا یہ ہے کہ " اشیا کماھی " پر ہماری دسترس ممکن ہے۔ اپنے اس فکری موقف پر ہسرل " ماورائی تصوریت " (Transcendental Idealism) کے از خود ایجاد کردہ نقطہ نظر کے وسیلے سے پہنچا تھا۔ چونکہ اس جگہ اس کے اس نقطہ نظر کو زیر بحث لانا ہمارا مقصود تحریر نہیں اس لیے اسے کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں، تاہم یہاں ہم اتنا ضرور کہیں گے کہ ہسرل کے قریب ترین اور لائق ترین شاگردوں میں سے بعض کا خیال تو یہ ہے کہ وہ اپنی اس کوشش میں ناکام رہا ہے، جبکہ بعض شاگردوں نے نہ صرف یہ کہ اس کے اس موقف کو سراہا ہے، بلکہ اس نقطہ نظر کا دفاع بھی کیا ہے۔ چنانچہ فکری صورت حال خواہ کوئی سی بھی کیوں

نہ ہو' یہاں اس اہم صورت حال کو زیر غور لانا اس لیے ضروری ہے کہ نہ صرف یہ کہ " معروضیت " (Objectivity) بلکہ خود "موضوعیت" (Subjectivity) کی "پرکھ" (Scrutiny) بھی انتہائی ضروری ہے' گرچہ فلسفہ کا کوئی بھرپور جواز ہمارا مقصود تحقیق ہو۔ چنانچہ وہ ایک چیز جسے ہم " ذات معقول یا انیغوئے معقول "(Rational Self or Ego) کہتے ہیں ---- ذات معقول کی یہ تعبیر' اس کی اپنی بنیادی وقوفی ساختوں یا صورتوں کے معنوں میں ہوئی ہے ---- جسے کانٹ اور ہسرل' دونوں ہی " ماورائی انیغو " (Transcendental Ego) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

مزید برآں یہ کہ کانٹ کی تصنیف "انتقادِ عقل محض " کا تقابلی مطالعہ یہاں اس موقع پر ہمارے لیے مفید ہو گا۔ صوری وجودیات کی فکری صورت حال جس کی تکمیل کی سعی کانٹ نے اپنے ماورائی تحلیل کے مطالعہ کے دوران کی ہے' وہ " عمومی معروض " کے قبل از تجربی علم سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہسرل اور کانٹ' دونوں فلاسفہ کے نزدیک " صوری منطق " (Formal Logic) معروضیت کی بنیادی صورتوں کی دریافت میں کلیدی حیثیت کی حامل ہے۔ مابعد الطبیعیاتی استخراج کے عمل میں کانٹ کا موقف یہ رہا ہے کہ کسی بھی صوری منطقی قانون (Formal Logical Law) کو یکساں طور پر " صوری وجودیاتی قانون " میں تبدیل کیا جانا ممکن ہے۔ جس طرح کانٹ نے " انتقادِ عقل محض " میں " صوری منطق " سے اپنی فکر کا آغاز کر کے "ماورائی منطق "کی طرف اپنا رخ کیا تھا' بالکل اسی طرح ہسرل نے بھی اپنی تصنیف " صوری اور ماورائی منطق " میں اپنے فکری سفر کا آغاز کر کے "صوری وجودیات "کی تشکیل کی' حالانکہ ہسرل' کانٹ کے اس موقف سے گریز کی راہ اختیار کرتا نظر آتا ہے کہ "روایتی منطق " معروضیت کی صورتوں کے استخراج کے لیے اساسی حیثیت رکھتی ہے۔ ہسرل کے نزدیک "صوری منطق " "صوری وجودیات "کے ارتقا کے عمل میں ایک نقطہ آغاز کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ کانٹ کے نزدیک " علاقہ جاتی وجودیات " اور " مادی وجودیات " دونوں ہی 'انتقادِ عقل محض میں پیش کی گئی "صوری وجودیات " پر مبنی ایک فکری صورت حال ہے' اور یوں گویا وجودیات کی یہ تمام ہی صورتیں " ماہیت " کی مابعد امت تشکیل دے لیتی ہیں۔ ہسرل نے اپنی معروف تصنیف " تصورات " (Ideas) کے حصہ دوم اور سوم میں جو فکری صورت حال پیش کی ہے' اس سے ہسرل کی فکری بوقلمونی کا اندازہ اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ اس کتاب میں تفکر کی تین صورتوں کی جانب نشاندہی کی گئی ہے' یعنی " مادی ماہیت " " ذی حیات ماہیت " اور " ارواح " یا (اشخاص) کی ماہیت " (Material Nature, Animate Nature, Souls etc)۔ چنانچہ اس تقسیم کے مطابق تین " علاقہ جاتی وجودیات " (Regional Ontologies) بھی تشکیل پا جاتی ہیں' یعنی "طبیعیات " (Physics) ' "علم الابدان " (Somatology) اور " نفسیات "۔ اگر ہم کانٹ کے تمثیلی

قیاس فکری (Analogy) کی جانب مزید رجوع کریں' تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہسرل کی صوری اور ماورائی منطقِ فکر (Formal and Transcendental Logic) ایک طرح کی ضمنی ماورائی جمالیات اور خاکہ بندی Supplementary Transcedental Aesthetic and Schematism) کے علاوہ' کانٹ کی انتقادی فکر سے متعلق دیگر دو اہم فکری اجزائے ترکیبی کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ تجربے کا وہ قابل فہم پہلو جس کو صوری اور ماورائی منطق فکر کے دوران برتا جاتا ہے' اس قابل فہم پہلو کو تجربے کے قابل محسوس پہلو کے ساتھ مربوط کر کے دیکھا جائے۔ ہسرل نے اپنے اس فکری مواد کے اختتام پر نتیجہ اخذ کرتے ہوئے مذکورہ اہم ضرورت کو خود بھی تسلیم کیا ہے۔ آپ کو یاد ہو گا کہ انتقاد عقل محض میں کانٹ نے ماورائی تحلیل کا جو نظریہ پیش کیا ہے' یہ نظریہ "ماورائی جمالیات" کے نظریے پر مقدم حیثیت کا حامل ہے کیونکہ اول الذکر نقطہ نظر "زمان و مکان" کا فکری مواد رکھتا ہے۔ اب اگر اسی فکر میں اک ذرا اور آگے بڑھیے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کانٹ نے مابعد الطبیعیاتی اور ماورائی استخراجی صورتوں پر استدلال کرتے ہوئے بنیادی مقولات کو نہ صرف یہ کہ مستحکم کیا ہے' بلکہ اس نے (Schematism) کے عنوان سے ایک اور باب بھی تحریر کیا ہے جس میں اس نے یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ "مقولات عشرہ" (Categories) میں سے ہر مقولہ اپنی ابتدا ہی سے کس طرح "زمان" (Time) سے بالکل آزاد ایک فکری صورت حال ہے جس سے بالآخر یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر مقولہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ "وقت یا زمان" کا تشکل یا اس کی ایک صورت ہی ہے۔ گویا اب اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ "مقولات عشرہ "زمانیائی گئی (Temporalized) ایک فکری صورت حال ہی ہے' جبکہ یہ مکانیائی گئی (Spatialized) کوئی صورت حال نہیں ہے۔۔۔ کیونکہ کانٹ کے نزدیک تمام کا تمام تجربی عمل "زمانیانے" ہی کی ایک فکری صورت حال ہے' جبکہ اس کے برعکس تمام کا تمام تجربی عمل "مکانیانے" کی صورت حال نہیں ہے۔ جس طرح کانٹ نے "زمانے یا وقت" (Time) ہی کو ترجیح دی ہے' بالکل اسی طرح ہسرل نے بھی "زمان" ہی کو فوقیت دی ہے' اور انہی دونوں فلاسفہ پر موقوف نہیں' بلکہ ہائیڈیگر نے بھی "زمان" ہی کو ترجیح دی ہے۔ اس فکری صورت حال کو سمجھنے کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اسے یوں دیکھیے کہ۔۔۔"مقولات عشرہ" زمانی تشکل اور (Schematization) کے قوانین کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہاں ہم کانٹ کے فکری نظام ہی سے دو مثالیں "مقولات" کے حوالے سے دیں گے' یعنی "جوہر" (Substance) درون زمان حقیقی کا ثبات ہے اور مقولہ "علت" (Cause) ایک تواتر مسلسل ہے جو قانون کے تابع ہے۔

ہسرل بڑی مدت تک اس کوشش میں لگا رہا کہ وہ "زمان و مکان" (Space

and Time) سے متعلق کوئی مظہریاتی نقطہ نظر دنیا کے سامنے پیش کر سکے' یعنی جو مظہریاتی اعتبار سے " زمانی و مکانی " ہو ۔ مگر زمان و مکان کے سلسلے میں جو فکری مواد اس سے پیش کیا' وہ اس کے فکری منصوبے کے بڑے کینوس پر موزوں طور سے مربوط نہ ہو سکا ۔ جیسا کہ ابھی ہم دیکھ آئے ہیں کہ " زمان یا وقت " (Time) کو بہ وجوہ بالکل ویسی ہی ترجیح حاصل رہی ہے' جتنی ترجیح کہ زمانے کو کانٹ نے اپنے فکری نظام میں دے رکھی تھی' مگر ہسرل ہم کو یہ دکھانے میں ناکام رہا ہے کہ اس نے " صوری معروضی صورتوں " یا " مقولات " کا جو ایک نظام فکر تشکیل دیا ہے' اس کی اساسی حیثیت زمانی ہے ۔ مگر اپنی اس ناکامی کے باوجود وہ عمر بھر اسی سعی میں لگا رہا ہے کہ زمان یا وقت کا فکری موضوع اس کے فکری نظام کا جزو خاص بن سکے کیونکہ وہ اس بات کا قائل ہو چکا تھا کہ " زمانہ " ہی وہ واحد اور بنیادی عنصر ہے جو تمام کے تمام تجربے سے وابستہ اور پیوستہ ایک صورت حال ہے' اور یہ کہ اسے (زمانے کو) نظر انداز کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں۔ چنانچہ ہمیں ہسرل کی فکری مطبوعات سے "زمان یا وقت " کے موضوع کے پیش نظر یہ نتیجہ برآمد نہ کر لینا چاہیے کہ شاید وہ اپنے اس منصوبے میں کامیاب ہو سکا ہو گا کیونکہ " زمان یا وقت " کے موضوع پر ہمیں اس کی محض ایک ہی تحریر ملتی ہے (۱۹۰۵ میں دیا گیا اس کا ایک لکچر' ضمیمہ کے ساتھ) ۔ اس کا یہی لکچر "زمان کے داخلی شعور کی مظہریات (The Phenomenenology of Internal Time Consciousness) کے عنوان سے منظر عام پر آیا ۔۔۔ اس کے یہ لکچرز پہلی بار ۱۹۲۸ میں (ہائیڈیگر کی کتاب " وجود و زمان " کی اشاعت کے تقریباً" ایک سال بعد) اس کے شاگرد رشید ہائیڈیگر کے زیر ادارت شائع ہو کر منظر عام پر آئے ۔ روایت ہے کہ ہسرل نے ہائیڈیگر سے کہا کہ وہ اس کے ان لکچروں (۱۹۰۵) کو اپنی تصنیف " وجود و زمان " کی اشاعت سے کچھ دنوں پہلے شائع کرا دے ۔ ہائیڈیگر نے ہسرل کی اس خواہش کو اس شرط کے ساتھ منظور کر لیا کہ وہ سب سے پہلے اپنی کتاب " وجود و زمان " (جو وہ اس وقت لکھ رہا تھا) کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے گا' اس کے بعد اس کے لکچروں کو شائع کرا دے گا ۔ ایسا لگتا ہے کہ ہائیڈیگر سے یہ بات یاددہانی کے طور پر کہنے کی ہسرل کی یہ آخری کوشش رہی ہو گی ۔۔۔ بات یہ تھی کہ ہسرل نے " زمان یا وقت " سے متعلق جو مظہریاتی فکری مواد ان لکچروں میں پیش کیا ہے' بطور ایک مظہریات پسند فلسفی کے خود ہائیڈیگر نے بھی انہی لکچروں سے استفادہ کیا ہے ۔ چنانچہ کیلون شرگ (Calvin Schrag) نے تو ان لکچروں کے پہلے انگریزی ترجمہ (۱۹۶۴) کے مقدمہ میں تبصرہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ ان لکچروں کے مواد کو ہائیڈیگر نے ایک ضخیم جلد کی صورت میں نہ صرف یہ کہ شائع کرایا بلکہ اس نے ان لکچروں کو منتخب اور مرتب بھی کیا ہے' جبکہ حقیقت صرف یہ ہے کہ ہائیڈیگر نے ان لکچروں کو صرف ایڈٹ کرا کے شائع کرا دیا تھا' اور اب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان لکچروں کو منتخب و مرتب

کرنے میں ہائیڈیگر نے کوئی خاطر خواہ دلچسپی دراصل لی ہی نہیں' اور کیلون کا مذکورہ بالا بیان محض مبالغہ پر مبنی ہے۔ اور سچ تو یہ ہے کہ ہسرل کے معاون کار ایڈتھ اسٹین (Edith ہی نے ان لکچروں کے پورے مسودے کو نہ صرف یہ کہ دیکھا بلکہ انہیں مرتب بھی کیا' اور پھر مسودے کے مرتب ہونے کے بعد ہائیڈیگر نے اس مسودے پر محض ایک سرسری سی نظر ڈال کر اسے پبلشر کے حوالے کر دیا۔ ہسرل کے فکری کاموں پر مبنی کوئی اور تحریر جس کا موضوع " زمانہ " ہو' موجود نہ تھی۔۔۔ تاہم ۱۹۲۸ کے بعد مذکورہ بالا لکچروں کو از سر نو کتابی صورت میں شائع کیا گیا۔ لکچروں کے اس دوسرے ایڈیشن میں " تصور زمان " پر مواد پہلے ایڈیشن کی نسبت بہت زیادہ تھا' اور اس میں شامل ضمیمے کو بھی وسعت دی گئی۔ یوں ان لکچروں کی ضخامت بھی بڑھ گئی۔ ۱۹۲۰ سے ۱۹۳۰ کے دورانیے میں ایڈتھ اسٹین نے تصور زمان کے موضوع سے متعلق ایک اور مسودے کو مرتب کیا جس کے بارے میں خود ہسرل کا اپنا خیال یہ تھا کہ اس کی یہ تحریر موضوع زیر بحث کے حوالے سے سب سے زیادہ وقیع تحریر کہی جانی چاہیے۔ چنانچہ ہسرل نے سب سے پہلے رومن ان گارڈن (Roman Ingarden) اور پھر یوگن فنک (Eugen Fink) سے کہا کہ وہ اسے شائع کرا دیں' تاہم وہ اپنی ان کوششوں میں ناکام ہی رہا۔ ہسرل کے اس مسودے کو عموماً" Bernauer یا "L" مسودے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے' اور یہ مسودہ بھی بدقسمتی سے شائع نہ ہو سکا۔ " تصور زمان " سے متعلق مظہریاتی فکر کے حوالے سے ایک اور مسودہ جو ۱۹۳۰ کے اواخر میں مرتب کیا گیا تھا' اس کا حشر بھی یہی ہوا۔۔۔ اس مسودے کو " C " مسودے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مظہریاتی زمان کا تصور اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہم " زمانے " (Time) سے متعلق عام سے اور سائنسی مفروضات کو عموماً" نظر انداز کر کے " زمانے " سے متعلق ۔۔۔ " جاری تجربے " (Lived Experience) ہی کو سختی کے ساتھ اپنے پیش نگاہ رکھیں ۔۔۔ یعنی ہم کو معروضی وقت (Objective Time) کے تصور کو لازمی طور پر " قوسین (Within Brackets) میں رکھنا ہو گا۔ ہسرل نے اپنے ان لکچروں میں یہی بتانے کی کوشش کی ہے' اور اس نے یہ بھی کہا کہ پھر ہمیں یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ " زمانہ " (Time) ہمارے روزمرہ کے " جاری تجربے " کی ساخت میں کس طرح خلقی طور پر سرایت کی ہوئی ایک فی الفور تجربی صورت حال ہے ۔۔۔ چنانچہ ہسرل اسی جاری تجربی صورت حال کو اپنی مخصوص اصطلاح میں " زمانے کے داخلی شعور " (Inner Time Consciousness) کا نام دیتا ہے۔ عموماً" ہوتا یہ ہے کہ ہم اور آپ بنیادی طور پر اپنے روزمرہ میں " زمانے " کا تجربہ " اب یا ابھی " (Now) کے " لمحہ موجود " (Present Moment) کی صورت میں کیا کرتے ہیں ۔۔۔ لیکن یہاں ہمارے لیے یہ جان لینا بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ ہسرل نے " وقت یا

زمانے" (Time) کے معروضی تصور (Objective Concept) کے استرداد (Rejection) کو اگر بنیادی اہمیت دی ہے تو آخر ایسا کیوں ہے ۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ہسرل "وقت یا زمانے" سے متعلق ایک ایسے معروضی تصور کو کہ جس کے تحت یہ باور کیا جاتا ہو کہ "وقت یا زمانہ" "اب یا ابھی" (Now) کی صورت میں "لمحہ موجود" کی مجموعی صورت حال کا قطار اندر قطار ' ایک ایسا نقطے وار ۔۔۔ تسلسل متواترہ" ۔۔۔ (Punctilinear Row of Nos) ہے ' جو پیچھے اور آگے (Back and Forward) ہر دو اطراف میں بالکل سیدھ میں پھیل کر ' ایک "خط لا متناہی" (Infinte Line) کھینچتا ہوا ' "لا متناہیت" (Infinity) کی طرف بڑھتا ہی چلا جاتا ہے ۔۔۔ گویا اس صورت حال کو یوں سمجھیں کہ یہ لا متناہی طول مسلسل ' ایک یک جہتی خط مستقیم (One - Dimensional Straight Line) تشکیل دے لیتا ہے ۔۔۔ اسی یک جہتی خط مستقیم کو ہم "معروضی زمان" (Objective Ttime) کے خط کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ ہسرل "زمانے" کے اسی "یک جہتی خط مستقیم" کے نقطہ نظر کے برعکس اپنا ایک "سہ جہتی تصور زمان" - (Three Dimensional Cocept of Time) پیش کرتا ہے ۔ ہسرل کہتا ہے کہ "لمحہ موجود" (Present Moment) "اب یا ابھی" (Now) کے لمحات یا آنات متواترہ کے تسلسل کا کوئی "لا جہتی نقطہ محض" (Present Moment is not a Non-dimensional Point of the Instantaneous- Now) نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس یہ "موجود لمحہ" (Present Moment) ایک ایسا "آنی فی الفور لمحہ موجود" ہے جس کو ہم "فی الفور موجود لمحہ دبیز" سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ فی الفور موجود اس "لمحہ دبیز" (Thick Present Moment) کے بطن بطون میں "زمانہ ماضی" اور "زمانہ مستقبل" (Past and Future) کی ہر دو جہتیں یا ہر دو صورتیں پیوست یا تہ نشیں ہوتی ہیں ۔ گویا یہ اک "لمحہ حال" یا "لمحہ موجود" ایک ایسا "لمحہ دبیز" یا "لمحہ بسیط" ہے ' جسے ہم "زمانہ حال" کہتے ہیں ۔۔۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ "زمانے" کی انہی "سہ جہتی" (Three Dimensions of Time) صورتوں کی باہم یکجا پیوستگی و انجذاب ۔۔۔ (Absorbtion) ہی سے "زمانہ حال" یا "لمحہ موجود" (Present Tense/ Present Moment) تشکیل پاتا ہے ۔ ہسرل کے خیال کے مطابق ہر "زمانہ حال یا لمحہ موجود" (Tthe Present) زمانہ ماضی اور مستقبل (Past and Future) کے ہر دو پہلوؤں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے ' چنانچہ ان ہر دو پہلوؤں (زمانہ ماضی و زمانہ مستقبل) کو ہسرل اپنی اصطلاح میں علی الترتیب (Retention) یعنی "انحصار ماضی (لمحہ ماضی کو لمحہ حال میں حاضر بنائے رکھنا) اور (Protention) یعنی "تعلیق مستقبل" (لمحہ حال کا لمحہ مستقبل کو اپنے جلو میں شامل رکھنا) کا نام دیتا ہے ۔ بہ الفاظ دیگر اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کوئی بھی "لمحہ موجود" (Present) "زمانہ ماضی" کی

"باز انجذابی" (Re-Absorbtion) کے عمل سے خالی نہیں، بالکل اسی طرح کوئی بھی "لمحہ موجود" (Present) تعلیق مستقبل (Protention) کے عمل سے خالی نہیں۔ (مستقبل کے منصوبوں کی امکانی پیش قیاسی یا پیش بندی لمحہ حاضر ہی میں کی جاتی ہے)۔ گویا "زمانہ مستقبل" کو پیش از قیاسی "لمحہ حال" سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے (Future is an Aanticipated Present)۔ ہسرل یہ بھی کہتا ہے کہ بطور "لمحہ موجود" ہر "موجود لمحہ" آپ اپنے "وجود" (Being) کے لیے ان ہر دو پہلوؤں یعنی "زمانہ ماضی" (Retentive Past) اور "زمانہ مستقبل" (Protentive Future) دونوں کا لازمی اور بنیادی طور پر مرہون منت ہے۔ ہسرل یہ کہتا ہے کہ صاف اور سیدھی بات یہ ہے کہ "زمانہ ماضی" اور زمانہ مستقبل" کے علی الترتیب (Retentive) اور (Protentive) دونوں پہلو ہی "لمحہ موجود" یا "زمانہ حال" کے اجزائے ترکیبی ہیں۔۔۔ یعنی "زمانہ ماضی" بطور "ماضی" کے "لمحہ موجود" میں ایک عنصر شامل یا ایک عنصر قائم و دائم کی حیثیت سے اس میں پیوست ہوا کرتا ہے۔۔۔ بالکل اسی طرح مستقبل کا ہر امکانی لمحہ بھی "لمحہ موجود" میں عنصر شامل کے طور پر پیوست ہوا کرتا ہے۔ پھر ہسرل یہ بھی کہتا ہے کہ جوں جوں "زمانہ یا وقت" (Time) گزرتا جاتا ہے، ویسے ویسے ہر "لمحہ موجود" یا لمحہ حال" (Each)، (یعنی وہ لمحہ دہیز جس میں خلقی طور پر "زمانے" کی تینوں جہتیں (ماضی، حال اور مستقبل) سرایت کیے ہوئے ہوتی ہیں، آئندہ ہر پیش آنیوالے لمحے یا "لمحہ مستقبل" میں پیوست ہوتی چلی جاتی ہیں۔ ہسرل کہتا ہے کہ ہمارے روزمرہ کے "جاری تجربے" (Lived Experience) کے دوران "ماضی اور مستقبل" کی یہ صورتیں، جنہیں وہ (Retention) اور (Protention) کے نام سے موسوم کرتا ہے، لاشعوری طور پر وقوع پذیر ہوتی رہتی ہیں۔۔ مگر اس پوری فکری صورت حال کا فلسفیانہ انعکاس ہمیں یہ باور کراتا ہے کہ کسی بھی لمحہ زمان کی ساخت میں "ماضی اور مستقبل" کی یہ (Retentive) اور (Protentive) صورتیں تشکیلی طور پر موجود ہوا کرتی ہیں۔ تاہم ہسرل (Retention) کو (Memory) (حافظے) سے ممیز کر کے دیکھتا ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ ہم ماضی کو اپنے حافظے میں بطور ایک "گزرے ہوئے لمحے" کے ہی اپنے تجربے کی زد میں لاتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ گزرا ہوا لمحہ" ہمارے لمحہ موجود کا جزو لازم نہیں ہوتا (محض اس کی "یاد" ہوتی ہے)۔۔۔ بالکل اسی طرح ہسرل "امیدوں یا توقعات" (Hopes and Expectations) کی امکانی صورتوں کو (Protention) سے ممیز کر کے زیر غور لاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صورت حال تو محض کسی" متصورہ استقبالی" (Imagined Future) امکانی واقعہ پر شعوری طور سے روشنی ڈالے جانے کا ایک دیدہ و دانستہ عمل ہے۔۔۔ لہٰذا یہ صورت حال بھی "لمحہ موجود" کا جزو لازم نہیں کہی جا سکتی۔ زمانے سے متعلق ہمارے روزمرہ کے " جاری تجربے" کی ساخت میں ایک

مخصوص قسم کی "یکسانیت" (Symmetry) موجود ہوتی ہے جس میں "ماضی و مستقبل" سے پیوستہ (Retention)اور (protention) کی کیفیات ' زمانے کے لازمی جزو کے طور پر موجود ہوا کرتی ہیں جن کو "حافظے" (Memory) اور "امید" (Hope) کی ہر دو صورتوں سے 'ہسرل کا فکری موقف ممیز کرتا ہے ۔اس کے باوجود ہسرل کے "تصور زمان" میں کم از کم ایک سب سے اہم عنصر جو یہاں قابل غور ہے 'وہ یہ ہے کہ ہسرل کے نزدیک "وقت کا بہاؤ یا سیلان زمان" (Flow of Time) اپنی ماہیت میں "سمتی" (Directional) نوعیت کا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ "وقت کا بہاؤ" ناگزیر طور پر مستقبل کی جانب ہی ہوا کرتا ہے اور اس "بہاؤ" (Flux) کے پہیے کو پیچھے کی طرف پلٹایا جانا کسی بھی طرح ممکن نہیں ۔ غرضیکہ "لمحہ موجود" یا "زمانہ حال" کا یہ فہم ' جو ماضی اور مستقبل کے (Retention)اور (Protention) کی کیفیات سے تشکیل پاتا ہے 'اس کا یہی تصور دراصل "فلسفہ زمان" (Philosophy of Time) کے سلسلے میں نہایت عمدہ اشتراک فکری ٹھہرتا ہے ۔

چنانچہ "تصور زمان" کے اس تجزیاتی عمل میں "لمحہ موجود" (Present) کی یہی "مرکزیت" ۔۔۔۔ (Centerality) وہ خاص نکتہ ہے جس کی بنا پر عصر حاضر کے فرانسیسی مفکر ژاک دریدا نے ہسرل کی مظہریاتی فکر کو 'جس میں "موجودگی کی مابعدالطبیعیات" (Metaphysics of Presence) کا مرکزی عنصر موجود ہے 'ہدف تنقید بنایا ہے ۔ ژاک دریدا کی انتقادی فکر کا بنیادی نکتہ ہی یہ ہے کہ ہسرل کے "مظہریاتی تصور زمان" (Phenomenological Concept of Time) میں "لمحہ حاضر" یا "لمحہ موجود" (Presence) کے مقابلے میں "لمحہ غائب" (Absence) کو پس پشت ڈالا گیا ہے 'یا یوں کہیے کہ اسے دبا یا گیا ہے ۔ روڈلف برنیٹ (Rudolf Burnet) جس نے ژاک دریدا کی انتقادی فکر کو مزید فروغ دیا ہے 'اس کا اصرار ہے کہ "لمحہ غائب" (Absence) کے تصور کا اب اتنی آسانی کے ساتھ نظرانداز کر دیا جانا ممکن نہیں 'لہذا وہ ہسرل ہی کے الفاظ کا حوالہ دیتا اور لکھتا ہے۔ ہسرل کے الفاظ "دبائے گئے عنصر کی واپسی ہوتی ہے" (The Repressed Element Returns) ۔ روڈلف برنیٹ نے مزید کہا کہ "اس سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ ژاک دریدا نے عجلت فہم کا مظاہرہ کیا ہے وگرنہ ہسرل کی فکر میں "لمحہ غائب" کو نظرانداز نہیں کیا گیا ہے 'بلکہ اس "تصور غیابت" (Concept of Absence) کو "لمحہ موجود" کے اثبات کے لیے ایک بنیادی عنصر کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے ۔ برنیٹ نےاس بات کو واضح کرنے کے لیے یہ استدلال کیا کہ (Retention)اور (Protention) کی ہر دو صورتیں 'دراصل "لمحہ موجود" میں "لمحہ غائب" (یعنی ماضی اور مستقبل) ہی کی نشاندہی کا وسیلہ خاص (Medium) ہیں ۔ جبکہ اس کے برعکس (Retention) اور (Protention) کی انہی ہر دو صورتوں کے حوالے میں "لمحہ غائب" ۔۔۔یعنی ماضی جو"

گزر چکا "اور لمحہ مستقبل جو "ابھی آیا ہی نہیں" 'ان "لمحات غائب" کی نشاندہی کر کے جہاں ایک طرف "لمحہ موجود" کی منفرد حیثیت کو برقرار رکھا گیا ہے' وہیں دوسری طرف ماضی و مستقبل کی آثاریت کا تذکرہ کر کے "لمحہ موجود" میں دبازت فکری کا عنصر ڈال کر اسے اور زیادہ اہم اور مستحکم کیا گیا ہے۔۔۔ اور "لمحہ موجود" کو "لمحہ دبیز" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ برینٹ کہتا ہے کہ "لمحہ موجود" کو "لمحہ دبیز" کا مرتبہ عطا کر کے دراصل اس نے انسانی تجربے کے "زمانی وصف" (Temporal Character) یا اس کے "زمانی کردار" کو باور کرانے کی ایک ممکنہ کوشش کی ہے' اور ساتھ ہی ہسرل نے یہ بھی جتایا کہ انسانی تجربے کے دوران "لمحہ موجود" اور "لمحہ غائب" کے مابین کشاکش کی یہ صورت' دراصل ایک ایسی باہم دگر "بازیگری" (Inter-play) ہے جس سے کوئی مفر ممکن ہی نہیں۔

ہسرل نے ۱۹۱۳ میں اپنی مشہور زمانہ تصنیف "تصورات" (Ideas) اہل فکر و دانش کے سامنے پیش کی۔ اس نے اپنی اس کتاب کے باب "تصورات۔ اول" میں بھی تصور زمان سے متعلق لکھتے ہوئے' اپنے ۱۹۰۵ کے لکچروں میں پیش کی گئی "زمانے" سے متعلق مظہریاتی دسترس فکر کی جھلکیاں دکھائی ہیں۔۔۔ اس کے علاوہ اس نے اپنے نسبتاً ابتدائی فکری کام جسے "منطقی تحقیقات" (Logical Investigations) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے' اس میں بھی اس نے اپنے فکری طریقہ کار کا دفاع کیا ہے' حالانکہ اس کا یہ طریقہ کار "ماورائی تصورات" کے اعتباری معنوں میں نزاعی نوعیت کا ہے۔

ہسرل "مظہریاتی زمان" اور "معروضی زمان یا کائناتی زمان" (Phenomenological Time and Objective or Cosmic Time) میں تفریق کرتا ہے۔ ہسرل کہتا ہے کہ "مظہریاتی زمان" ہمارے تمام جاری تجربے کی "صورت واحدہ" (Unitary Form) (Erlebnisse) ہے' اور وہ اس طرح کہ یہ جاری تجربے کے ایک ہی سرچشمے "(Stream) کے اندر رہتے ہوئے ہوتا ہے' اور جاری تجربے کا یہ سرچشمہ "خالص ایغو" (Pure Ego) کا محیط ہے۔۔۔۔ "مظہریاتی زمان" یا "موضوعی داخلی زمان" کو کائناتی یا معروضی زمان پر ایک طرح کا "منہاجیاتی تقدم" حاصل ہے جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ (مظہریاتی زمان) داخلی یا خلقی زمان (Inner Time) کے محیط کے اندر رہتے ہوئے تشکیل پاتا ہے۔

تصوریت کی وہ صورت جو ہسرل نے تشکیل دی ہے' موضوعیت کے منہاجیاتی تقدم سے اپنی پیش رفت کا آغاز کرتی ہے۔ ہسرل نے اپنی تصنیف "صوری اور ماورائی منطق" (Formal and Transcendental Logic) میں اس صورت حال کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے' وہ کہتا ہے کہ پورے کا پورا تصور مظہریات اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ یہ

"ماورائی موضوعیت" (Transcendental Subjectivity) کے تناظر میں "محاسبہ نفس" (Self - Examination) کا ماجرا ہے ۔ ہسرل اپنی اسی کتاب کے اختتامی ابواب میں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ "ماورائی مظہریات" ہی وہ واحد نظریہ ہے جو "فی ذاتہ" اور "بذاتہ" (in-Itself and For Itself) ہر دو صورتوں میں وجود رکھتا ہے ۔ اسی بنا پر وہ لکھتا ہے کہ "تمام کی تمام صداقت کی قطعی اساس دراصل "آفاقی احتساب نفس" ہی کی ایک شاخ ہے جسے اگر قطعی اور کلی طور پر برتا جائے تو صداقت کی یہی صورت "مطلق" کے مرتبے پر فائز ہو جاتی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر یہ ایک طرح کا محاسبہ نفس ہے جو مجھے میری اپنی مطلق ذات کے حصول کی جانب لے جاتی ہے 'اور میری یہی "مطلق ذات" میری اپنی "ماورائی ایغو" ہے ۔ ہسرل مظہریات کے اسی ایغویائی خود تشریحی عمل کو (Ego Logical Self - Interpretation) مظہریات کے میدان فکر میں کارتیزی طریقہ فکر کے تجربے سے موسوم کرتا ہے ۔

مسئلہ زمان پر اگر ہم ایک بار پھر نظر غائر ڈالیں تو ہم یہ دیکھیں گے کہ "وجود زمان" کے بجائے 'ایک دوسرا ہی معروض ماورائی موضوعیت کے اصلی دائرۂ کار میں تشکیل پاتا نظر آتا ہے 'یعنی معلوم یہ ہوا کہ "موضوعیت" بجائے خود اصالتاً "زمانی" (Temporal) ہے ۔ ہسرل اکثر و بیشتر "زمان" کو "موضوعیت" کے مماثل خیال کرتا ہے (بالکل اسی طرح جس طرح کانٹ بسا اوقات "داخلی احساس" (Inner Sense) کو "موضوع" (Subject) کا عین سمجھتا تھا)۔۔۔ فکر کے بعض مراحل میں ہسرل 'ایسا لگتا ہے جیسے یہ استدلال کر رہا ہو کہ "ایغو" (Ego) ہی "مطلق" (Absolute) ہو 'اور یہ کہ جیسے "ایغو" فی نفسہ "زمانی" ہے ہی نہیں 'بلکہ اس کے برعکس یہ (ایغو) "زمانیت" (Temporaliy) کا سرچشمہ ہو ۔ ہسرل "ایغو" کو زمانے کا "ماخذ" (Origin Ursprung) اور "سرچشمہ" (Source Quelle) سمجھتا ہے ۔ جرمن زبان میں (Quelle) کے معنی "سوتے" (Spring) کے بھی ہوتے ہیں 'چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "ایغو" (Ego) مثل "سوتے" یا "پانی کے چشمے" کے ہے جہاں سے زمانے یا وقت کا دھارا پھوٹ کر بہہ نکلتا ہے ۔ یہ سوتا یا چشمہ "تو مستقلاً" بالکل ساکت و جامد اپنی ایک ہی جگہ پر رہتا ہے 'جبکہ اس میں سے بہہ نکلنے والا "وقت" کا دھارا متحرک یا جاری رہتا ہے ۔ ہسرل نے تصور زمان سے متعلق اپنے اسی مذکورہ مسودے میں "ایغو" کو (Nunc Stans) یعنی (Standing Now) (سوتا یا چشمہ) کے نام سے بھی موسوم کیا ہے ۔ ایسا لگتا ہے کہ ہسرل نے اس ساکت اور "ٹھہرے ہوئے لمحہ اب یا ابھی" کی اصطلاح قرون وسطیٰ کے مدرسی فلاسفہ سے مستعار لی ہے ۔ اسی ساکت "لمحہ اب" (Standing Now) سے "زمانے" کا دھارا جاری رہتا ہے 'لیکن خود ٹھہرا ہوا یہ "لمحہ اب" بہتے ہوئے زمانے کے اس دھارے سے خارج ایک صورت حال ہے

۔گویا "ایغو" کا "ٹھہرا ہوا ہونا" ہی اس کا وصف لازم ہے۔ ٹھہرا ہوا یہی "لمحہ اب" ایغو کے وجود کی اولین صورت ہے۔ ایغو کے ٹھہراؤ کی یہی صورت "زمانے" کے بہاؤ کو تشکیل دیتی ہے۔ مگر یہ "ایغویاتی وجود" (Ego Logical Being) فی نفسہ خود اپنی تشکیل کے لیے کسی اور شے کا محتاج نہیں ۔۔۔۔یعنی اس کا کوئی خالق نہیں، کوئی علت نہیں۔

سطور بالا میں ابھی ہم نے دیکھا کہ ہسرل کے ایک زاویہ نظر کے تحت "موضوعیت" یعنی (ایغو) کی نوعیت اصالتاً "زمانی" (Temporal) ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت اگر دیکھا جائے تو یہ محض "وقت" کا بہاؤ ہے۔ لیکن اگر اسے ایک دوسرے زاویہ نظر سے دیکھا جائے تو "ایغو" (Ego) زمانے سے خارج ایک صورت حال ہے جو خود تو محض ایک ٹھہرا ہوا "لمحہ اب" ہے، مگر زمانے کی تشکیل کی علت فاعلی ہے۔ ہسرل نے تصور زمان کا جو مواد فکری اپنے بعدالذکر مسودے میں پیش کیا ہے، اس سے وہ ایک تیسرے نقطہ نظر پر "زمانے اور موضوع" کے تعلق کے حوالے سے پہنچتا ہے۔ ہسرل کا یہ تیسرا نقطہ نظر نہ تو اپنی نوعیت میں "موضوعی" ہے، اور نہ ہی یہ کوئی ایسی "موضوعیت" ہے جس کا مبدا (Origin) کوئی "لازمانی" (A-Temporal) صورت حال ہو۔۔۔۔بلکہ یہ کسی نہ کسی طور پر "موضوع اور معروض" کے مابین موجود امتیاز سے بھی مافوق تجربی ایک صورت حال ہے۔ اس تیسرے نقطہ نظر کے مطابق "زمانہ فی نفسہ" ایک ایسا عنصر عامل ٹھہرتا ہے جسے ہم ایک ایسا اولین سرچشمہ کہہ سکتے ہیں جہاں سے "ایغو" اور "معروض" کے ہر دو قطبینی سرے نمو کرتے ہیں۔ وہ پھر کہتا ہے کہ "ایغو" کی اساس محکم "زمانہ" ہے اور "زمانہ" فی نفسہ اصالتاً "قبل از ایغویاتی" (Pre - Eegological) صوت حال ہے۔ زمانہ گویا ایک ایسا زمانی اولین وقوعہ ہے جو زمانیانے کے عمل (Urgeschehen--- Temporalizing - Temporal Primal Occuring) سے لیس ہے جو ایغویاتی سرچشموں سے (Aus Quellen Des Ichs) مثل فوارہ نہیں ابل پڑتا، یعنی یہ "ایغو" کے اشتراک عمل کے بغیر ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔

ہسرل بارہا اس ٹھہرے ہوئے اور دائم و استمراری اولین "لمحہ اب" (Standing and Perouring Primal Now) کے تصور کا تذکرہ کرتا ہے جو فی نفسہ تو "زمانے" کے محیط میں نہیں ہے، تاہم یہ "زمانیانے" (Temporalizes) کے عمل پر قدرت رکھتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہی "لمحہ اب" زمانے کا سرچشمہ ہے۔۔۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سبھی کچھ جو ایک سریع الزوال سیلان دائم (Flowing and Emepheral) ہے، اس کی جڑیں "ثبات دائم" میں دور تک گئی ہوئی ہیں۔ لہٰذا مستقلاً ٹھہراؤ کا حامل یہ "لمحہ اب" ہی "وجود مطلق" ہے جس کی اپنی جڑیں اس کی اپنی ذات میں ہیں، اور اپنے "وجود" کے لیے یہ کسی بھی دوسری شے کا مرہون منت نہیں ۔۔۔ہسرل کہتا ہے کہ یہ ٹھہرا ہوا "لمحہ اب" بے اساس "(Groundless - Grundlos) ہے جو تشکیل تو کرتا ہے، مگر خود تشکیل نہیں ہوتا۔

اگر اس صورت حال کو مذکورہ نقطہ نظر کے تحت دیکھا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ (جیسا کہ ہسرل کے شاگرد ہائیڈیگر نے بھی بعد میں یہی کہا ہے) (Temporality Tempralizes) یعنی "زمانیت" "زمانیانے" کے عمل سے لیس ہے۔

لہٰذا جب ہم ہسرل کے "تصور زمان" کے ارتقائی مراحل پر ایک نظر غائر ڈالتے ہیں تو وہ ہمیں "ماورائی موضوعیت" اور "زمانیت" کے مابین موجود تعلق کے بارے میں تذبذب کا شکار نظر آتا ہے۔ چنانچہ فکری تذبذب کی اس صورت حال سے جو سوالات ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں، ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے:۔

۱۔ کیا "موضوعیت" اور "زمانیت" کے درمیان "عینیت" پائی جاتی ہے؟

۲۔ یا پھر یہ کہ "زمانیت" "موضوعیت" اور اس کی معروضی ہم رشتگی سے مقدم کوئی صورت حال ہے؟ یعنی کیا یہ کوئی ایسا "قبل از ایغویاتی" (Pre- Egological) ماخذ ہے جس میں سے "موضوعات" اور "معروضات" دونوں ہی درون زمان تشکیل پاتے ہیں؟

اب اگر فرض کریں کہ صورت حال ایسی ہی ہے، تو پھر مظہریاتی تجزیاتی عمل کو بطور "ایغویاتی" صورت حال کے دیکھنا کوئی بہت زیادہ موزوں اور مناسب انداز نظر نہیں ہے ۔۔۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ "ایغویاتی" منصوبہ فکر کی پوری عمارت ہی گویا زمین بوس ہوتی نظر آتی ہے۔ لہٰذا اس طرح تو "موضوعیت" کا مغالطہ (یعنی: "موضوع برائے دنیا" اور "معروض فی الدنیا" دونوں ہی) زمان کے مغالطے کی صورت اختیار کر جاتے ہیں ۔۔۔ (یعنی دنیا کا لازمانی ماخذ اور دنیا کا زمانی معروضی وصف دونوں، اس مغالطے کی زد میں آپڑتے ہیں)۔ لہٰذا ایک بار پھر یہ سوال بہر حال اٹھتا ہے کہ۔۔ آیا "مظہریاتی فکر" ان مسائل کا کوئی ایک بھی حل پیش کر سکتی ہے؟ ۔۔ اور ان سوالات کے ساتھ ساتھ یہ سوال بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں اب بھی ہسرل "بنیادی ایغو" کو بحیثیت ایک "موناد" (Monad) کے زیر غور لاتے ہوئے یا "ٹھہرے ہوئے لمحہ اب" کو زیر بحث رکھتے ہوئے، اپنے مظہریاتی نقطہ نظر پر ہی اصرار کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ "کیا یہ اب بھی شعور میں پیوستہ کسی شئے کا توصیفی تفصیلی بیان ہے۔ چنانچہ اس فکری دشواری کو دیکھنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ "تصور زمان" کے موضوع پر دیے گئے ہسرل کے ابتدائی لکچرز کو، جن کا عنوان "زمانے کا داخلی شعور" ہے، ذہن نشین رکھا جائے۔ تصور زمان سے متعلق بعد الذکر مباحث جو ابھی زیر بحث آئے ہیں، نہ تو اپنی نوعیت میں "داخلی" (Inner) ہیں، اور نہ ہی "شعور" کا کوئی وظیفہ ہیں۔ یہ سوالات مختلف صورتوں میں ایک دوسرے سے گہرے طور پر مربوط ہیں

۔۔۔ یعنی وہ ایک فکری صورت حال جسے " زمانے " کا ایک عمیق مسئلہ ہسرل کی فکر کے حوالے میں " وجودیاتی " (Ontological) اور " منہاجیاتی " (Methodological) کے ہر دو پہلوؤں کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

تصور زمان کے موضوع سے متعلق " وجودیاتی " مسائل کی دوسری سب سے اہم پیچیدگی، اگر کچھ ہے، تو اسے مختصراً ہی سہی، مگر اسے بھی یہاں زیر غور لانا پڑے گا۔ اس فکری پیچیدگی کا فی نفسہ صرف زمان کی ماہیت کے سوال ہی سے گہرا تعلق نہیں، بلکہ اس فکری الجھن کا تعلق مختلف اقسام کی اشیا کی زمانی تشکیل کے نسبتاً" اعلیٰ تر مسئلے سے بھی گہرا ہے۔ جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں دیکھ ہی چکے ہیں کہ ہسرل اپنے فکری دعوے میں جس نقطہ نظر کا پابند نظر آتا ہے، وہ انسانی تجربے کا اصلاً " "زمانی " ہونا ہے۔ وہ سمجھتا تھا کہ انسانی تجربے کے تمام تر پہلو اپنی " اصل " (Genesis) میں نوعیت کے اعتبار سے "زمانی "(Temporal) ہیں ۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ " جینیاتی مظہریات "(Genetic Phenomenology) کی اہمیت " سکونیاتی مظہریات "(Static Phenomenology) کے مقابلے میں بہرحال ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ " زمانہ بعینہٖ " (Time as Such) اور " فطری زمانے "(Natural Time) جسے ہسرل بسا اوقات (Space - Time) یا (Raum - Zeit)کہتا ہے، اور تاریخی زمان (Historical Time) کے درمیان کیا ربط ہے۔ ہسرل نے اس مسئلے کو بھی پوری تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا، تاہم اس نے " فطری زمانے " اور " تاریخی زمانے " کے مابین امتیاز ضرور برتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے صرف اتنا ہی کہا کہ " فطری " اور " تاریخی " ہر دو زمانے "زمان" (Time) ہی کی مختلف جہتیں یا شئون (Modes)ہیں۔ بسا اوقات اس کی فکر سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہسرل نے " فطری زمانے " اور " تاریخی زمانے " سے متعلق اپنے کام میں پیش رفت تو کی ہے، مگر اس کی اس فکری پیش رفت میں بھی دونوں زمانوں کو یکساں طور پر بنیادی کہا گیا ہے، لیکن ان ہر دو زمانوں کا بنیاداً" یکساں ہونا " ماورائی موضوعیت " کی " زمانیت " کے محیط میں اپنی اپنی اساس پر ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اکثر یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس نے " تاریخی زمان " کی بنیاد " فطری زمان " پر ہی رکھی ہے ۔۔ اور زمانوں کی ان ہر دو صورتوں کو جو چیز راہ اعتدال پر لاتی ہے، وہ "انسانی بدنیت " (Human Bodiliness) کا عنصر ہے ۔۔۔ ہسرل کہتا ہے کہ ہم "تاریخی وجودات " ہونے کے علاوہ "فطری وجودات " (Historical Beings and Naturul Beings) بھی ہیں، اور وہ اس لیے کہ ہم " جسمانی وجودات " (Bodily Beings) ہیں ۔۔ یعنی ہم ایک جسم بھی رکھتے ہیں۔

مختصراً" یہ کہ ہم ابھی دیکھ آئے ہیں کہ ہسرل کی " ماورائی مظہریات " کا فلسفہ تصور زمان کے سلسلے میں کم از کم دو پہلوؤں سے انتشار فکری کی زد میں ہے، اور وہ اس طرح کہ

زمانے سے متعلق عمیق وجودیاتی مسئلہ "زمانیت" اور "موضوعیت" کو زیر بحث لاتا ہے' اور یہ بحث ہمیں نتیجتہ" "الیغویاتی مظہریات" کے فکری دائرے تک محدود کر دیتی ہے' جبکہ نسبتا" اعلیٰ سطح کی فکری دشواری کا تعلق 'فطری زمانے" اور "تاریخی زمانے" کے باہمی طور پر "ہم رشتہ" ہونے کے علاوہ "زمانہ بعینہ" (Time as Such) کے مسئلے سے بھی ہے ---

یہاں ہم یہ بتا دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ آئندہ ہم ہائیڈیگر کے "تصور زمان" پر گفتگو کریں گے اور یہ بتائیں گے کہ ہائیڈیگر کی "وجودیات" میں بھی "منہاجیاتی" اور بنیادی' دونوں ہی طرح کے مسائل کے دوران' ہسرل کی فکر کی طرح یکساں نوعیت کے ایسے ہی دشوارکن مسائل ہمارے سامنے آتے ہیں۔

حواشی

۱۔ Relativism ---- نسبتیت یا اضافیت : یہ نظریہ کہ انسانی علم صرف اشیا کی باہمی نسبتوں تک ہی محدود ہے۔

۲۔ Hans - Georg Gadamer ---- جرمن فلسفی (AD ۔ ۱۹۰۰) ہائیڈیگر کا شاگرد اور جدید ہرمینیات کا بانی

۳۔ Paulricoeur --- فرانسیسی فلسفی (AD ۔ ۱۹۱۳) ---- علامتی صورتوں کا نظریہ ساز

۴۔ Richard Rorty ----- امریکی فلسفی' جس نے Self Discriptive Oxymoron کا نظریہ پیش کیا' مثلاً "To Make Haste - Slowly, Cruel - Kindness (اردو) "ظالم عنایتیں"۔

BIBLIOGRAPHY

1 - Husserl.E : *IDEAS* Translated by Boyce Gibson. Publisher; George Allen and Unwin London- 1952

2 - Kockelmans. J: *PHENOMENOLOGY*. Publisher; Doubleday and Company. Inc New York- 1997.

3 - Kockelmans. J: *A FIRST INTRODUCTION TO HUSSERL'S PHENOMENOLOGY* Publisher; Duqusne University USA - 1967.

4 - Husserl. E: *CAMBRIDGE COMPANION TO HUSSERL* By Barry Smith and D.W. Smith. Publisher; Cambridge University Press. USA -1995.

5 -Steiner G: *HEIDEGGER* : Fontana Collins Glasgow - 1978.

6 - Warnock.M: *EXISTENTIALISM* Publisher; Oxford University Press London- 1977.

7 - Blackham.HJ: *SIX EXISTENTIALIST THINKERS* Publisher; Routledge Kegan Paul. London.1961

8 -Bennet.J: *KANT'S DIALECTICS*. Publisher; Cambridge University Press. 1974

9 - Honderrich Ted: *THE OXFORD COMPANION TO PHILOSOPHY* ; Oxford University Press London.1995.

10 - Grayling.AC: *PHILOSOPHY* Publisher, Oxford University Press London.1996.

11 - Kant. I : *THE CRITQUE OF JUDGEMENT*. Trans .BY Meredith. Jc: Pub; Clearendon Press. London.1986.

12 - Heidegger.M: *BEING AND TIME*. Trans. By Macquarrie and

Robinson. Publisher; Basil Blackwell. London. 1978.

13 - Guignon.C: *THE CAMBRIDGE COMPANION TO HEIDEGGER.* Publisher; Cambridge University Press USA. 1995.

14 - Whitrow.G*T: TIME IN HISTO*RY. Pub : Oxford University Press.New York. 1990.

15 - Dreyfus*hl: BEING - IN - THE* - WORLD Pub, MitPress. Cambridge London. 1995.

16 - Heidegger.*M: BASIC WRITI*NGS. BY Krell Farrell. Pub; Routledge and Kegan Paul. London. 1977.

17 - Heidegger.*M: EXISTENCE AND BE*ING. Trans. By Werner Brock. Publisher; Regnery/ Gateeway INC. Indiana, 1979.

18 - Mulhall.S, *HEIDEGGER AND BEING AND TIM*E. Pub; Routledge and Kegan Paul. London. 1996.

مسئلہ وجود

○

ڈاکٹر ساجد علی

مسلم مابعد الطبیعیاتی فکر میں ' خواہ کلامی ہو یا مشائی ' اشراقی ہو یا عرفانی ' وجود کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے ۔ فلسفہ یونان میں "پارمینیڈیز" سے لیکر "ارسطو" تک فلسفیانہ مباحث میں وجود کا مسئلہ کسی امتیازی حیثیت کا حامل نہیں ۔ اس مسئلہ نے فلسفیانہ اہمیت مسلم فکر میں اختیار کی ہے اور اس کا سبب نظریہ تخلیق ہے ۔

مسلمانوں نے دینیاتی تقاضوں کے پیش نظر واجب الوجود اور ممکن الوجود میں امتیاز قائم کیا ' یعنی ایک جانب خدا کا وجود ہے تو دوسری جانب مخلوقات کا وجود ہے ۔ "افلاطون" نے قدیم وفانی (بودن و شدن) اور ارسطو نے وجوب و امکان میں فرق ضرور کیا تھا ' مگر "ارسطو" کا تصور امکان بہت محدود تھا ۔ اس کے تصور کے مطابق بہت سے واقعات جس انداز پر رونما ہوتے ہیں ان کا اس کے برعکس رونما ہونا عین ممکن ہے ۔ اس کے برخلاف مسلم فکر میں امکان کا دائرہ بڑا وسیع ہے اور یہ تمام عالم خارجی کو محیط ہے ۔ یہ عین ممکن ہے کہ تمام عالم خارجی اپنی موجودہ صورت و ہیئت کے بجائے کسی دوسری صورت پر پیدا ہوتا یا سرے سے پیدا ہی نہ ہوتا ۔ عالم خارجی امکان محض کا نام ہے جس میں وجوب و لزوم کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا ۔ اس عالم کے تمام موجودات اولاً ذہن خداوندی میں ایک امکان و قوت کے طور پر موجود تھے ۔ یہ موجودات جب عالم خارجی میں خلق ہوتے ہیں ' اس وقت خدا ان پر ایک واقعی صفت یعنی وجود کا اضافہ کر دیتا ہے ۔ چنانچہ خدا وجود عطا کرنے والا ہے جبکہ مخلوقات وجود کو قبول کرنے والے ہیں[1] ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود ہے کیا ' کیا اس کی منطقی تعریف بیان کی جاسکتی ہے ۔ فلاسفہ ' صوفیہ اور متکلمین کی اکثریت کی رائے میں مفہوم وجود اتنا بدیہی اور معروف تر ہے کہ اس سے زیادہ بدیہی اور معروف تر کا تصور کرنا ناممکن ہے ۔ وجود چونکہ ایک بدیہی اور معروف تر تصور ہے اس لیے حدو رسم کے ذریعہ اس کی منطقی تعریف بیان کرنا ممکن نہیں ۔ "غزالی" نے "مقاصد الفلاسفہ" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے :

وجود کا تصور اتنا بدیہی اور اولی ہے کہ اس کو تعریف و رسم کی اصطلاحوں میں

بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ تعریف وحد تو یوں ممکن نہیں کہ یہ جنس و فصل الگ الگ بیان کی مقتضی ہے اور وجود وہ جنس الاجناس ہے جس کے اوپر عموم و جنسیت کا کوئی مرتبہ ہی متصور نہیں ۔ لہٰذا اس کے ساتھ جنس و فصل کو منسلک کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ رسم کا تذکرہ اس بنا پر بے کار ہے کہ یہ عبارت ہے خفی کو واضح تر انداز و اسلوب میں ظاہر کرنے کا 'اور یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ نفس وجود سے واضح کوئی حقیقت پائی ہی نہیں جاتی جس سے اس کی مزید وضاحت ہو سکے ۔ گویا وجود کا مفہوم اس درجہ جانا بوجھا ہے کہ رسمی تعریف سے یکسر بے نیاز ہے[۲]۔

حکما اور صوفیہ کی اصطلاح میں لفظ وجود کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے ۔ معنی اول کے مطابق وجود ایک ایسا عقلی تصور ہے جسے ہم خارج میں موجود اشیا سے اخذ کرتے ہیں ۔ عقل بہت سے عمومی تصورات وضع کرتی ہے 'مثلاً" شیئیت 'جوہریت 'عرضیت 'حیوانیت وغیرہ ۔ وجود اور ان دیگر تصورات میں فرق یہ ہے کہ وجود کا تصور خارج میں موجود اشیا سے منتزع ہوتا ہے 'جبکہ دیگر عمومی تصورات خالصتہ" عقل کے ساختہ ہوتے ہیں ۔ ان کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہوتا ۔ وجود کے دوسرے مفہوم کے مطابق یہ عدم کے مقابلہ پر ایک حقیقت ہے جو عدم کو دور کرتی ہے 'مختلف ماہیات کے خارج میں موجود ہونے کا سبب ہے ۔ اسے حقیقت وجود سے تعبیر کرتے ہیں ۔ پہلے معنی میں اسے وجود مصدری اور دوسرے معنی میں وجود ما بہ الموجودیت قرار دیتے ہیں[۳]۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وجود کی حقیقت کیا ہے ۔ کیا وجود 'افراد اور اشیا کی اضافی صفت ہے ؟ کیا وجود کسی واقعی صفت کا نام ہے ؟ کیا لفظ وجود ایک ہی معنی رکھتا ہے یا متعدد معانی کا حامل ہے ؟ اگر متعدد معانی کا حامل ہے تو آیا یہ تعدد محض اتفاقی ہے یا مختلف استعمالات میں کوئی تعلق اور قدر مشترک بھی ہے ؟

حقیقت وجود کے مسئلہ پر مختلف آرا پائی جاتی ہیں :

۱ ۔ "ابوالحسن اشعری" 'اور معتزلہ میں سے "ابوالحسین بصری" کا نظریہ ہے کہ وجود واجب بلکہ ہر شی کا وجود خارجی اور ذہنی طور پر بعینہ اس کی ماہیت ہے ۔ ان کے خیال میں واجب و ممکن اور جمیع ممکنات کے مابین وجود کا مشترک ہونا محض لفظی اشتراک ہے ۔ لفظ وجود اپنے اطلاقات کے اعتبار سے متعدد معانی کا حامل ہے ۔ ہر شی کا وجود بعینہ اس کی ماہیت ہے 'مثلاً" وجود انسان کے معنی ہیں حیوان ناطق 'وجود فرس کے معنی ہیں حیوان صاہل 'وجود آب کے معنی ہیں ایک مائع جسم جو اپنی طبیعت کے اعتبار سے خنک ہوتا ہے[۴]۔

اس نظریہ کا نتیجہ یہ ہے کہ لفظ وجود متعدد معانی کا حامل ہے 'جیسے عربی زبان کا لفظ عین جو متعدد ایسے معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں کوئی قدر مشترک بھی نہیں ہوتی 'مثلاً" آنکھ 'چشمہ وغیرہ ۔ اسی طرح اگر لفظ وجود یا موجود کو مختلف جہتوں میں استعمال کیا جائے

گا تو کسی مشترک حقیقت پر دلالت نہیں کرے گا۔ چنانچہ وجود نہ کسی مشترک وصف کا حامل ہے، نہ ماہیت پر کوئی اضافہ کرتا ہے، اور نہ یہ حقیقی محمول کا وظیفہ ادا کر سکتا ہے۔

اس موقف کے برعکس "سعدالدین تفتازانی" کے بقول مسلک جمہور یہی ہے کہ وجود کا ایک ہی معنی و مفہوم ہے جو جمیع موجودات کے مابین مشترک ہے[5]۔ یعنی لفظ وجود اپنے تمام اطلاقات میں ۔۔۔۔۔ واجب ہو یا ممکن ۔۔۔۔۔ اشتراک معنوی پر دلالت کرتا ہے اور موجودات کی واقعی صفت کو بیان کرتا ہے۔ ایک موجود کو دوسرے موجود کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، موجود و معدوم کے مابین وہ تعلق واقع نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ اس امر کو مستلزم کہ وجود ایک واقعی اور حقیقی صفت کا نام ہے۔ خارج میں موجود اشیا اور معدومات میں وجود ہی کی بنا پر فرق و امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس اتفاق کے باوصف وجود کے افراد و مصداقات کے بارے میں مختلف آرا پائی جاتی ہیں۔

ا۔ بعض متکلمین اور اشراقیہ کا نظریہ ہے کہ وجود خارج میں موجود کوئی فرد نہیں بلکہ موجودات کی کثرت محض حصص وجود کے طور پر متحقق ہوتی ہے، یعنی وجود جب مختلف ماہیات کو عارض ہوتا ہے تو اس کے نتیجہ میں مختلف موجودات ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر جہاں تک واجب تعالیٰ کا تعلق ہے، تو وہ خارج میں وجود کا مصداق ہے کیونکہ وجود اس سے منتزع ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مجہول الکنہ ہے، بلا جہت ہے اور کسی دوسری شے کے اعتبار کے بغیر حقیقی ہے کیونکہ وہ ہر شے سے متغائر ہے۔ گویا مفہوم وجود کا منشا خود اس کی ذات ہے اور وجوب وجود کا یہی مفہوم ہے۔ ممکنات کی ماہیات چونکہ معلوم الکنہ ہیں، لہٰذا ان سے وجود کا انتزاع ان کے مجہول ہونے اور جاعل سے اکتساب مجہولیت کے بعد ہوتا ہے۔ اس تصور کی رو سے ماہیت اور وجود دونوں اعتباری ہیں[6]۔

ایک دوسرے گروہ کا موقف ہے کہ حصص (جن کی تعداد کی کوئی حد نہیں) کے علاوہ بھی وجود کا خارج میں مصداق موجود ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ وجود کا مصداق حقیقی فقط واجب تعالیٰ ہے اور وہ وجود کا فرد خارجی ہے۔ جہاں تک ممکنات کا تعلق ہے، تو ان کے وجود سے حصص وجود ہی مراد ہوتے ہیں اور ان کے موجود ہونے کا مطلب ان کا وجود حقیقی سے منتسب ہونا ہے۔ یعنی ممکن کے موجود ہونے کا مطلب ہے کہ وہ حقیقت وجود کو پانے والا ہے (واجد حقیقت وجود)۔ اس مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت واحد ہے، اس میں کسی پہلو سے کثرت کا گزر نہیں، نہ انواع کے اعتبار سے نہ مراتب کے اعتبار سے۔ موجودات چونکہ ماہیات سے عبارت ہیں اور یہی ان کے تعدد کا باعث ہیں۔ یہ نظریہ وحدت وجود اور کثرت موجود کو مستلزم ہے۔ "جلال الدین دوانی"، "قطب الدین شیرازی" اور "میرباقر داماد" اس مسلک کے حامل ہیں[7]۔

مشائی فلاسفہ کا موقف ہے کہ وجود کے افراد خارجی اپنی ذات میں بسیط ہیں۔ یعنی

خارج میں موجود ہر فرد اپنی حقیقت ذاتی کا حامل اور دوسرے افراد سے متباین ہے۔ ان تمام افراد کا باہمی اشتراک محض مفہوم وجود میں اشتراک ہے اور یہ ما بہ الاشتراک محض عقل کا وضع کردہ مفہوم اور تصور ہے۔ اس اعتبار سے اشتراک محض فرضی مفاہیم کا ہے جیسے ماہیت اور شیئیت وغیرہ (یعنی یہ تصورات عقل کے وضع کردہ ہیں ورنہ خارج میں کوئی ایسی شے نہیں پائی جاتی جو ماہیت کا بطور ایک کلی کے مصداق واقعی ہو) لہٰذا خارج میں کسی واقعی اور حقیقی اشتراک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی [۸]۔ اس نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان، شجر، حجر اپنی ذوات اور حقائق کے اعتبار سے متغایر اور متباین ہیں اور ان کا یہ اختلاف حقیقی اور واقعی ہے، محض فرضی تعملات کا نتیجہ نہیں۔ مراد یہ ہے کہ اختلاف حقیقی اور اشتراک اعتباری ہے۔ ممکنات میں وجود ان کی حقیقت پر زاید ہے جبکہ واجب الوجود میں ماہیت ہی وجود ہے۔ مشائیہ کثرت وجود و موجود کے قائل ہیں۔

وہ صوفیہ جن کے سرخیل "ابن عربی" ہیں، وجود کو خارج میں موجود ایک فرد اور حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ اس گروہ کا نظریہ وحدت وجود و موجود کا ہے۔ یہ صوفیہ اس نظریہ کو اس مقولے کی صورت میں بیان کرتے ہیں کہ الوجود موجود۔ وحدت الوجودی صوفیہ کے نزدیک مفہوم وجود کا منشاو مصداق خارج میں موجود ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہید نے اسے مبدا تعین کی اصطلاح سے بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک وجود مبدا تعین وہی ہے جسے اصطلاحاً" وجود ما بہ الموجودیت بھی کہا جاتا ہے۔ اب یہ مبدا تعین ہی ہے جس کی بنا پر کسی شے سے آثار کا ظہور ہوتا ہے۔ مبدا تعین ماہیت کے عدم کو دور کر کے اسے موجود بناتا ہے کہ وہ فعل و انفعال کو قبول کرنے کے لائق بن جاتی ہے۔ اب اگر یہ مبدا تعین اشیا کے وجود پذیر ہونے کا سبب ہے تو اسے بذات خود بھی موجود ہونا پڑے گا کیونکہ اگر یہ موجود نہیں ہو گا تو معدوم ہو گا، اور دیگر اشیا کے وجود میں آنے کا سبب اور ذریعہ نہیں بن سکے گا۔ ان کے نزدیک یہ مسلمہ اصول ہے کہ معدوم میں معدوم کے انضمام سے کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی یعنی عدم سے کسی شے کا وجود میں آنا محال ہے [۹]۔

مسئلہ یہ ہے کہ "ابن عربی" اور اس کے متبعین نے وجود مطلق کو خدا کے مترادف قرار دیا ہے۔ وجود مطلق ان کے نزدیک وجود من حیث ھو ھو ہے جو ہر تعین اور قید سے آزاد ہے، یہاں تک کہ شرط اطلاق سے بھی۔ "عبدالرزاق کاشانی" کے الفاظ میں "حقیقت حق جو ذات احدیت کا مسمّٰی ہے، وجود محض من حیث وجود کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس پر نہ لا تعین کی شرط عائد ہوتی ہے نہ تعین کی" [۱۰]۔ ان کے نزدیک خارج میں ایک ہی چیز موجود ہے، اور وہ ہے وجود مطلق۔ یہ کائنات جسے ہم خارجی کائنات سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تو وجود مطلق کی تجلی اور اس پر عائد ایک تعین ہے۔ اس کائنات میں موجود تمام اشیا وجود مطلق کے مختلف تعینات ہیں اور وجود مطلق کے سوا یہ کسی حقیقت ذاتی کے حامل نہیں۔ کائنات کا

وجود حقیقی اور اصلی نہیں بلکہ ابن عربی کے الفاظ میں یہ تو "خیال اندر خیال ہے" [۱۱]۔

"المثل العقلیہ الافلاطونیہ" کے مصنف نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بڑے تفصیلی دلائل مہیا کیے ہیں کہ وجود مطلق ہی واجب الوجود بذاتہ ہے۔ اس کے الفاظ میں "وجود مطلق کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ عقلی طور پر ماہیت کی صفت بن جائے جبکہ عالم خارجی میں معاملہ بالکل برعکس ہے، وہاں ماہیت وجود مطلق کی محتاج ہوتی ہے" [۱۲]۔ مراد یہ ہے کہ جب ہم اس قسم کا جملہ وضع کرتے ہیں "الانسان موجود" تو جملہ کی نحوی ساخت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ انسان اس میں موضوع اور وجود (موجود کے معنوں میں) اس کا محمول ہے۔ مگر موضوع اور محمول کی یہ تقسیم عقل کی وضع کردہ ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ دراصل یہاں ایک ہی موضوع ہے، اور وہ ہے وجود مطلق۔ جنہیں ہم موضوع قرار دیتے ہیں وہ وجود مطلق کے مختلف تعینات ہیں۔ ہم عقلی طور پر ان محمولات کا ادراک کرتے ہیں اور انہیں حقیقت سمجھ لیتے ہیں حالانکہ خارج میں وجود کے سوا اور کوئی حقیقت موجود نہیں [۱۳]۔

مندرجہ بالا مباحث کو سمیٹتے ہوئے "ابوالحسن اشعری" کے مسلک کے علاوہ دوسرے نقطہ ہائے نظر کو دو اساسی قضایا کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ وجود ایک واقعی اور حقیقی صفت ہے

۲۔ وجود بذات خود موجود ہے

وجود کو ایک واقعی اور حقیقی صفت قرار دینے کا مطلب ہے کہ وجود کو جملوں میں حقیقی منطقی محمول کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ وجود کو حقیقی محمول سمجھنا بہت سے منطقی اشکالات کا باعث بنتا ہے۔ جدید مغربی فلسفہ میں "ڈیوڈ ہیوم" اور اس کے بعد زیادہ صریح انداز میں "عمانویل کانٹ" نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ وجود حقیقی منطقی محمول کا وظیفہ ادا کر سکتا ہے۔ "کانٹ" کے نزدیک وجود ایک نحوی محمول ہے نہ کہ منطقی محمول۔ مراد یہ ہے کہ جب ہم کسی زبان میں ایسے قضایا وضع کرتے ہیں جن میں لفظ "وجود" محمول کے مقام پر واقع ہوتا ہے تو نحوی اعتبار سے تو وہ محمول ہوتا ہے مگر منطقی محمول کا فریضہ ادا نہیں کر رہا ہوتا۔ "کانٹ" کے نزدیک تمام وجودی قضایا تحلیلی قضایا ہوتے ہیں۔ ترکیبی قضایا کا خاصہ یہ ہے کہ ان میں محمول اپنے موضوع کے متعلق کسی ایسی اضافی خبر پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس موضوع کا حصہ نہ ہو، مثلاً "رومال سرخ ہے"، "میز چوکور ہے"، "کمرہ دس فٹ لمبا ہے"، "زید، عمر سے بڑا ہے"۔ ان تمام قضایا میں "سرخ"، "چوکور"، "دس فٹ لمبا" اور "عمر سے بڑا" حقیقی منطقی محمولات ہیں جو اپنے موضوعات کے متعلق ایسی خبر بہم پہنچاتے ہیں جو لازمی طور پر موضوع کی ذات کا اقتضا نہیں۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں "تمام کنوارے غیر شادی شدہ ہوتے ہیں" تو اس جملے میں محمول "غیر شادی شدہ" موضوع کے بارے میں کوئی اضافی خبر نہیں دے رہا کیونکہ کنوارے کا معنی ہی غیر شادی شدہ ہے۔ اس اعتبار سے

"کانٹ" کی اصطلاح میں یہ ترکیبی نہیں ' بلکہ تحلیلی قضیہ ہے ۔ بعینہ جب ہم یہ کہتے ہیں "زید موجود ہے" تو یہ بھی تحلیلی قضیہ ہو گا کیونکہ اس میں محمول موجود زید کے متعلق کوئی اضافی خبر نہیں دے رہا بلکہ جب ہم زید کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس میں زید کے وجود کا اقرار مضمر ہوتا ہے ۔ چنانچہ وجود حقیقی منطقی محمول نہیں ہے ۔

تحلیلی اور ترکیبی قضایا میں بنیادی فرق یہ ہے کہ تحلیلی قضیہ کا انکار تناقص کی صورت میں نکلتا ہے جبکہ صادق ترکیبی قضیہ کا انکار کاذب 'اور کاذب قضیہ کا انکار صادق ہوتا ہے مگر متناقض نہیں ۔مثلاً" "زمین گول ہے" ' "تمام وھیل مچھلیاں ممالیہ ہوتی ہیں" ' "لاہور' پاکستان کا صدر مقام ہے" 'ان ترکیبی قضیوں کا انکار ان کے اپنے صدق و کذب پر مبنی ہو گا یعنی اگر "زمین گول ہے" صادق قضیہ ہے تو "زمین گول نہیں ہے" کاذب ہو گا مگر متناقض نہیں ہو گا ۔ تحلیلی قضیہ کا سلبی قضیہ کاذب نہیں بلکہ متناقض ہوتا ہے ۔ اس صورت میں "کانٹ" کے نزدیک وجودی قضایا تحلیلی قضایا ہوتے ہیں ۔ "یہ میز موجود ہے" ایک تحلیلی قضیہ ہے کیونکہ محمول جو کچھ بیان کر رہا ہے وہ پہلے ہی 'موضوع میں مضمر ہے ۔ یہ اس بنا پر بھی تحلیلی قضیہ ہو گا کہ اس کا سلبی قضیہ "یہ میز موجود نہیں ہے" متناقض ہو گا کیونکہ موضوع "یہ میز" میں وجود کا انکار' اور محمول میں انکار کیا جا رہا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ وجود کے استعمال سے اگر مثبت قضیہ تحلیلی یا تکراری ہو اور اس کا منفی قضیہ متناقض ہو تو وجود کو حقیقی محمول قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ تاہم یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ وجود کسی بھی حال میں حقیقی منطقی محمول نہیں ہوتا 'اور وجودی قضیہ کا انکار ہر صورت میں تناقض پر منتج ہو گا ۔ مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ وجود کا حقیقی منطقی محمول کے طور پر استعمال درست ہو گا :۔

۱۔ انکار اور اثبات کا تعلق دو مختلف عوالم سے ہو

۲۔ ان کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہو

۳۔ ان کا تعلق دو مختلف مراتب سے ہو

شرط اول سے یہ مراد ہے کہ اگر کسی قضیہ کے موضوع کا تعلق حقیقی دنیا کے بجائے افسانوی دنیا سے ہو 'مگر اس کا وجود حقیقی عالم میں مراد لیا جائے تو یہ اس موضوع کے متعلق خبر زائد ہو گی اور قضیہ تحلیلی اور تکراری نہیں ہو گا ۔مثلاً" میں "ابن صفی" کے جاسوسی ناولوں کے مشہور کردار "کرنل فریدی" کا تذکرہ کرتے ہوئے اگر یہ کہوں "کرنل فریدی حقیقی دنیا میں بھی وجود رکھتا ہے" تو یہ جملہ تحلیلی نہیں ہو گا ۔ "ابن صفی" کا منشا تو بس اتنا تھا کہ "کرنل فریدی" اس کی تخلیق کردہ دنیا کا ایک کردار ہے ۔ اب اگر میں عالم واقعی میں اس کے وجود کا اثبات کرتا ہوں تو یہ ایک زائد وصف کا اثبات ہے ۔ اسی طرح اگر میں یہ کہوں کہ "کرنل فریدی کا کوئی وجود نہیں" تو یہ جملہ پہلے جملہ کا نقیض نہیں ہو گا ۔ "کرنل

فریدی" کا تعلق عالم افسانہ سے ہے جبکہ انکار کا تعلق حقیقی عالم سے ہے۔ اب انکار و اثبات کا تعلق چونکہ دو جداگانہ عوالم سے ہے' اس لیے سلبی قضیہ تناقض کا شکار نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر اثبات و انکار کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہو تو مثبت قضیہ میں وجود محمول اور منفی قضیہ متناقض نہیں ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ "بابل کے معلق باغ اب دنیا میں موجود نہیں ہیں" تو یہ جملہ متناقض نہیں ہے۔ اگرچہ موضوع اور محمول' دونوں کا تعلق عالم حقیقی کے ساتھ ہے' مگر یہ اثبات و انکار دو مختلف زمانوں میں واقع ہوتا ہے۔ اثبات کا تعلق ماضی کے ساتھ ہے یعنی زمانہ قدیم میں بابل کے معلق باغ موجود تھے' اور انکار کا تعلق زمانہ حال سے ہے۔

تیسری شرط کو البتہ واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مجھے واہمہ ہوتا ہے کہ کمرے میں سانپ ہے' مگر کچھ تسلی کر لینے کے بعد اگر میں یہ کہوں کہ "یہ سانپ موجود نہیں ہے" تو یہ جملہ متناقض نہیں ہو گا' یعنی انکار و اثبات کا تعلق دو مختلف مراتب کے ساتھ ہے۔ سانپ میرے واہمہ میں موجود ہے مگر عالم حقیقت میں اس سانپ کا کوئی وجود نہیں۔ اب انکار اور اثبات کا تعلق چونکہ دو مختلف مراتب سے ہے' اس لیے تکرار و تناقض کا اعتراض وارد نہیں ہو گا۔ پہلی اور تیسری صورت میں فرق یہ ہے کہ افسانہ کی دنیا ہماری اپنی تخلیق کردہ ہوتی ہے جبکہ واہمات اور سراب ہم پر وارد ہوتے ہیں' اور اس اعتبار سے یہ ہمارے ادراک سے متعلق ہوتے ہیں۔[14]

اوپر ہم نے "ابوالحسن اشعری" کے نظریہ وجود کا تذکرہ کیا تھا' وہ "کانٹ" کے اس نظریہ کے بہت قریب دکھائی دیتا ہے کہ لفظ وجود نہ کسی مشترک وصف کا حامل ہے نہ ماہیت پر کوئی اضافہ کرتا' اور نہ حقیقی محمول بن سکتا ہے۔ مسلم وجودیات میں چونکہ اس نظریہ کو کلی طور پر رد کر دیا گیا تھا' اس لیے "شاہ اسماعیل شہید" کے نزدیک اس نظریہ کا "اشعری" سے انتساب ہی غلط ہے کیونکہ یہ تصور انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ لفظ وجود کسی حقیقت کا حامل نہیں' اور "ابوالحسن اشعری" جیسے امام کے متعلق یہ سوچنا ہی غلط ہے کہ وہ ایسی لغو بات کا قائل ہو سکتا ہے۔ "شاہ اسماعیل شہید" کی رائے میں لفظ وجود معنی و مفہوم کے ساتھ ایک حقیقی صفت کو بھی بیان کرتا ہے' اور وہ حقیقت تمام موجودات کے وجود کا باعث ہے۔ لہٰذا جب ہم یہ کہتے ہیں "انسان موجود ہے" ' "گھوڑا موجود ہے" تو وجود ایک ایسی حقیقت کو بیان کرتا ہے جو انسان اور عنقا کے مابین نہیں پائی جاتی' یعنی جو صفت وجود انسان کا خاصہ ہے' عنقا اس صفت سے محروم ہے۔ مزید براں وجود ہی کی بنا پر انسان کی دو حالتوں۔ وجود و عدم۔ میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔[15]

بظاہر "شاہ اسماعیل شہید" کا اعتراض درست دکھائی دیتا ہے اور جو مثالیں انہوں نے بیان کی ہیں' ان میں وجود حقیقی محمول کا وظیفہ ادا کر رہا ہے۔ اصل بات یہ ہے

کہ "اشعری" اور "کانٹ" کا نظریہ جزواً درست ہے، اور "شاہ اسماعیل شہید" کا اعتراض بھی جزواً درست ہے ۔ دراصل یہاں مختلف قضایا کی منطقی تحلیل میں خلط مبحث پایا جاتا ہے، اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قضایا کی مختلف منطقی صورتوں کا جائزہ لے لیا جائے ۔

"کانٹ" کا یہ نظریہ کہ وجود کسی حال میں بھی حقیقی محمول نہیں ہوتا، مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ بھی درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ "انسان موجود ہے" "گھوڑے موجود ہیں" بامعنی اور درست جملے دکھائی دیتے ہیں ۔ کانٹ کے اس نظریہ کے برعکس "فریگے" اور "رسل" نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وجود نہ تو افراد کی حقیقی صفت ہے اور نہ فردی جملوں میں حقیقی محمول بن سکتا ہے، بلکہ یہ صفات کی صفت ہے ۔ ان کے نزدیک یہ جملے "زید موجود ہے" "یہ میز موجود ہے" بے معنی جملے ہیں، مگر "انسان موجود" ہے بامعنی جملہ ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اسم نکرہ ہے اور اس کا اطلاق ایک جماعت پر ہوتا ہے ۔ اس جملہ کا صحیح مطلب یہ ہوگا کہ لفظ "انسان" جس جماعت پر بولا جارہا ہے، اس کے افراد بھی ہیں، یعنی وہ ایک صفر جماعت نہیں یا یہ کہ تصور انسان کے، خارج میں مصداقات پائے جاتے ہیں ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ عنقا موجود نہیں ہے تو اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عنقا کسی ایسی شے کا نام ہے جو صفت وجود سے محروم ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ان صفات کا حامل کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ۔ جدید منطقی تحلیلات میں ان دونوں جملوں کے اندر انسان اور عنقا موضوع نہیں بلکہ محمول ہیں[۱۹] ۔

اب ہم دوسرے قضیہ "وجود موجود ہے" کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ وجودی صوفیہ نے یہ عجیب و غریب اصول وضع کیا تھا کہ جملوں میں وجود در حقیقت محمول کے بجائے موضوع ہوتا ہے ۔ ہم جس انداز پر حقائق وجودی کا ادراک کرتے ہیں، حقیقت فی نفسہ ہمارے ادراک سے بالکل مختلف صورت رکھتی ہے ۔ مثلاً جب ہم کسی زبان میں اسی قسم کے قضایا وضع کرتے ہیں "گلاب سرخ ہے" "زید دانا ہے" تو مراد یہ لیتے ہیں کہ سرخی اور دانائی ایسی صفات ہیں جن کا تحقق اپنے موضوعات میں ہو رہا ہے ۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے ہم اس جملہ "میز موجود ہے" سے بھی یہی مراد لیتے ہیں کہ صفت وجود کا تحقق میز میں ہو رہا ہے حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے ۔ در حقیقت یہ وجود ہے جو خارج میں موجود ہے، میز تو اس کے ایک تعین کا نام ہے ۔ تمام موجودات خارجی محض صور و اشکال ہیں جن میں وجود کا تحقق ہو رہا ہے ۔ وجود چونکہ تمام خارجی موجودات کا مبدا تعین ہے، اس لیے لازم ہے کہ وجود بذات خود خارج میں موجود ہو کیونکہ معدوم میں معدوم کا انضمام کسی شے کو وجود میں نہیں لا سکتا ۔

وجود کا یہ تصور بالبداہت غلط ہے ۔ اس کی تہ میں یہ غلط مفروضہ کارفرما ہے کہ

وجود اپنی ذات پر محمول ہو سکتا ہے ۔ اس صورت میں وجود خود ایک صفت بن جائے گا ۔ ''وجود موجود ہے'' کا منطقی تجزیہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ قضیہ متناقض ہے ۔ اس تناقض کو مرحلہ وار اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے :

تمام افراد خارجی (مثلاً جمیع انسان) اگر وجود کی بنا پر موجود ہیں اور وجود خود بھی موجود ہے تو ایک اور وجود کو تسلیم کرنا لازم آئے گا ' یعنی

۱ ۔ اگر بہت سی اشیا الف ' ب ' ج ''ما'' ہیں تو ایک واحد صفت ''مائیت'' ہونی چاہیے جس کی بنا پر الف ' ب ' ج ''ما'' کہلاتے ہیں ۔

''ما'' سے وہ وصف مراد ہے جو افراد و جزئیات کے مابین مشترک ہے ۔ اب اگر وجود کو یہ مشترک وصف قرار دیا جائے ' اور وجود کا خود موجود ہونا لازم ہو تو وجود خود بھی ایک فرد جزئی ہو گا ۔ اب وجود اگر ایک فرد ہے تو اس کے اوپر ایک اور وجود فرض کرنا پڑے گا جس کی بنا پر وجود اول اور دیگر جزئیات موجود ہوں گے ' اور یوں یہ سلسلہ لا نہایت تک دراز ہو گا ۔ اس استدلال کا دوسرا مرحلہ اس طرح ہو گا :

۲ ۔ اگر الف ' ب ' ج اور وجود تمام ''ما'' ہیں تو ایک اور ''تا'' ہونا چاہیے جس کی بنا پر الف ' ب ' ج اور وجود ''ما'' کہلاتے ہیں ۔ مگر اس صورت میں پہلا اور دوسرا قضیہ متباین ہوں گے ۔ پہلا قضیہ یہ تھا کہ اگر بہت سی اشیا موجود ہیں تو وہ وجود کی بنا پر موجود ہیں ' جبکہ دوسرا قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ اگر بہت سی اشیا موجود ہیں تو وہ وجود ''ما'' کی بنا پر موجود نہیں بلکہ ایک اور وجود ''تا'' کی بنا پر موجود ہیں ۔ دونوں قضایا کے مقدم مختلف ہیں ۔ قضیہ ثانی مائیت پر بھی مشتمل ہے جبکہ قضیہ اول میں ایسا نہیں ہے ۔ اس مخمصہ سے نکلنے کی یہ سبیل ہو سکتی ہے کہ قضیہ ثانی کو یوں بدل دیا جائے :

۳ ۔ اگر الف ' ب ' ج اور مائیت سب ''ما'' ہیں تو ایک اور صورت ''تائیت'' کا ہونا لازم ہے ۔

ظاہر ہے کہ یہ قضیہ مفید مطلب نہیں ۔ ہمارا اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ الف ' ب ' ج اور وجود موجود ہیں ' یہ نہیں کہ وجود ثانی موجود ہے ۔ چنانچہ ہمارے پاس پہلے دو قضایا ہی رہ جاتے ہیں ۔ اب قضیہ اول سے قضیہ دوم تک جانے کے لیے ایک اور مقدمہ کی ضرورت پڑے گی جس کے بغیر استدلال مکمل نہیں ہو گا ' اور وہ حمل ذاتی کا مفروضہ ہے ۔ اب چوتھا قضیہ اس طرح ہو گا :

۴ ۔ ہر صورت اپنی ذات پر محمول ہو سکتی ہے ۔ وجود بذات خود موجود ہے ' مائیت بذات خود ''ما'' ہے ۔

درحقیقت یہی وہ قضیہ ہے جس کی بنا پر ''ملا صدرا'' وغیرہ تسلسل کے اعتراض کو رفع کرتے ہیں ' کیونکہ اگر اس دلیل کو تسلیم نہ کیا جائے تو قضیہ ثانی کا مقدم یقیناً غلط ہو گا ۔

اگر وجود خود موجود نہیں ہو گا تو یہ کہنا غلط ہو گا کہ الف ' ب ' ج اور وجود موجود ہیں ۔ لیکن اس صورت میں وجود خود ایک فرد بن جائے گا ' یعنی وجود اسی طرح موجود ہے جس طرح الف ' ب اور ج موجود ہیں ۔ چنانچہ وجود اور دیگر افراد ایک دوسرے کا عین بن جائیں گے ۔ اس مقام پر ایک اور مقدمہ کی ضرورت پیش آئے گی جسے غیر عینی مفروضہ قرار دیا جاتا ہے ۔

۵ ۔ اگر کوئی چیز کسی خاص وصف کی حامل ہے تو وہ اس صورت کا عین نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر وہ چیز اس وصف کی حامل قرار پاتی ہے ۔ اگر الف ما ہے تو الف مائیت کا عین نہیں ہو سکتا ۔ اگر یہ مفروضہ مراد نہیں لیا جائے گا تو قضیہ سوم کے مقدم "اگر الف ' ب ' ج اور مائیت سب ما ہیں" سے تالی "تب ایک اور صورت مآئیت ہونی چاہیے" کی طرف انتقال منطقی صحت سے خالی ہو گا ۔ اس مقدمہ "موجود اشیا اور وجود موجود ہیں" سے اس مقدمہ "وہ وصف جس کی بنا پر ہم موجود اشیا میں مشترک وصف کا ادراک کرتے ہیں" اور یہ کہ "وجود موجود نہیں ہے" کی طرف انتقال کی کم سے کم شرط یہ ہے کہ ہمیں یہ اقرار کرنا پڑے گا :

اگر کوئی شے موجود ہے تو اس کا وجود اس کا عین نہیں ہو گا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر وجود موجود ہے تب یہ وجود اپنا عین نہیں ہو سکتا بلکہ ایک دوسرا وجود فرض کرنا پڑے گا جس کی بنا پر یہ وجود موجود ہوتا ہے ۔ اب چوتھا اور پانچواں قضیہ باہم متناقض ہیں یعنی چوتھا قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ وجود موجود ہے جبکہ پانچواں قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ اگر الف موجود ہے تو الف وجود کا عین نہیں ہو سکتا ۔ اگر الف کی جگہ وجود پڑھا جائے تو نتیجہ یہ نکلے گا :

۶ ۔ اگر وجود موجود ہے تو وجود موجود کا عین نہیں ہو سکتا ۔

اس استدلال سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ "وجود موجود" ہے کا قضیہ منطقی صحت سے عاری ہے ' اور وجود کو اپنی ذات پر محمول قرار دینا مغالطہ محض ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر تمام موجودات معدوم ہو جائیں ' وجود تب بھی موجود رہے گا "[۱] ۔

اس بحث سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ "وجود ایک حقیقی اور واقعی صفت ہے" اور "الوجود موجود" کے قضایا منطقی صحت سے عاری ہیں ' اور ان دونوں کو یا کسی ایک کو تسلیم کرنا بہت سے منطقی استبعادات کو جنم دیتا ہے ۔ وجود کی بحث میں عام طور پر لوگ اس سفسطہ کا شکار ہوتے ہیں کہ جو موضوع فکر بن سکتا ہے ' وہ موجود بھی ہو گا ' بصورت دیگر وہ موضوع فکر نہیں بن سکے گا ' یعنی جب ہم کوئی ذہنی تصور قائم کرتے ہیں تو اس تصور کا کوئی مصداق ہونا لازم ہے ۔ لیکن یہ بات اگر درست ہو تو اس کے نتیجہ میں سلبی وجودی قضایا کا مسئلہ لاینحل ہو جاتا ہے ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں "عنقا کا کوئی وجود نہیں" تو کیا عنقا کوئی شے ہے جس کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے ۔ اب اگر عنقا کو ایسی شے

تسلیم کیا جائے جو صفت وجود سے محروم ہے تو اس سے یہ لازمی نتیجہ بر آمد ہو گا کہ معدوم بھی ایک شے ہے۔ جن جملوں میں وجود بطور محمول استعمال کیا جاتا ہے' وہ اکثر فصاحت سے بھی عاری ہوتے ہیں۔ ایسے جملوں کو لفظ وجود کے استعمال کے بغیر زیادہ فصیح طریقے سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ ''چوکور دائرہ موجود نہیں'' کے بجائے یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ ''کوئی دائرہ چوکور نہیں ہوتا'' یا ''کوئی ایسی شکل نہیں ہو سکتی جو بیک وقت گول اور چوکور ہو''۔ چنانچہ یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ وجودیات کا یہ مسئلہ زبان کے غلط استعمال اور مختلف منطقی تحلیلات کو نظرانداز کرنے کا نتیجہ ہے۔

حوالہ جات

1 - Charles H.Kahn: Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek philosophy, in *philosophies of Existence*, edited by Parviz More wedge. New York: Fordham University Press, 1982, pp 7-8

۲ ۔ ابو حامد محمد الغزالی 'مقاصد الفلاسفہ' اردو ترجمہ بعنوان قدیم یونانی فلسفہ از محمد حنیف ندوی 'لاہور: مجلس ترقی ادب '۱۹۵۹' ص ۸۹

۳ ۔ محمود شہابی ' النظرته الدقیقه فی قاعدته لبسیط الحقیقته ' تہران : انجمن شاہنشاہی فلسفہ ایران ' ۱۹۷۶ ص ۳ ۔ ۴

۴ ۔ عبدالرحمٰن جامی 'الدرته الفاخرہ ' مرتبہ نکولا ہیر' تہران : ۱۳۵۸ ھ ص ۲

۵ ۔ سعد الدین تفتازانی 'شرح المقاصد ' لاہور : دارالمعارف النعمانیہ '۱۹۸۱' ص ۶۱

۶ ۔ محسن جہانگیری ' ابن عربی چہرہ برجستہ عرفان اسلامی ' تہران : دانشگاہ تہران ' ۱۹۸۲' ص ۱۸۳؛ سید محمد کاظم عصار 'وحدت وجود وبداء' (م ۔ ن) (ت ۔ ن) ص۹

۷ ۔ محسن جہانگیری ' ص ۱۸۳ ۔ ۱۸۴

۸۔ کاظم عصار، ص ۱۰

۹۔ شاہ اسماعیل شہید 'عبقات' کراچی: المجلس العلمی، ۱۹۶۰، ص ۱۳

۱۰۔ عبدالرزاق کاشانی 'شرح علی فصوص الحکم' مصر: مطبع مصطفی البابی، ۱۹۶۶، ص ۴

۱۱۔ محی الدین ابن عربی 'فصوص الحکم' مرتبہ ابو العلا عفیفی، بیروت: دار الکتاب العربی، ص ۱۰۴

۱۲۔ المثل العقلیہ الافلاطونیہ، مرتبہ عبدالرحمن بدوی، قاہرہ: دارالکتاب المصریہ، ۱۹۴۷، ص ۱۲۱

۱۳۔ T. Lzutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo : Keio Univsrsity, 1971, p. 39

۱۴۔ D. F. Pears, *Is Existence a Predicate* , in P.F. Strawson (Ed) *Philosophical Logic*, Oxford Universtiy Press, 1967, pp. 97 - 102

۱۵۔ عبقات، ص ۲۰

۱۶۔ Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New York: University Press, 1974, pp. 75 - 86

۱۷۔ G. Vlastos, The Third Argument in R.E. Allen (Ed), *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 231 - 63

تقابلی مطالعہ

اقبال اور شنکر: تقابلی مطالعہ کی ایک جہت

جمال پانی پتی

علامہ اقبال کی زندگی کے مختلف ادوار ہیں ۔ ان کے ہاں وحدت الوجود کے رد و قبول کی نوعیت کے بارے میں شارحین اقبال کے درمیان جو بھی اتفاق یا اختلاف رہا ہو' مگر اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ کم از کم اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں ان کی طبیعت کا رجحان وحدت الوجود کی طرف ضرور تھا ۔ اور چونکہ وحدت الوجود کے مختلف مذاہب میں سے ایک مذہب ویدانت کے فلسفہ کا بھی ہے جسے بعض اوقات ہندی وحدت الوجود بھی کہا جاتا ہے' اس لیے اس دور میں ویدانتی فلسفہ سے اقبال کا متاثر ہونا بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ ویدانت سے ان کا یہ شغف ان کی شاعری کے ابتدائی دور کے کلام سے بخوبی واضح ہے ۔ انہوں نے سوامی رام تیرتھ کی صحبت میں ویدانت کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تھا ۔اپنے اس ہم عصر اور ہم مشرب صاحب حال ویدانتی صوفی کے دریا میں ڈوب مرنے پر انہوں نے جو نظم ان کے لیے لکھی' اس کے درج ذیل اشعار سے بھی ان کے اس رجحان کا صاف پتہ چلتا ہے :

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرۂ بیتاب تو
پہلے گوہر تھا' بنا اب گوہر نایاب تو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورش محشر بنا
یہ شرارہ بجھ کے آتش خانۂ آزر بنا
نفی ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
"لا" کے دریا میں نہاں موتی ہے "الا اللہ" کا

ان اشعار میں اقبال نفی ہستی (نفی خودی) کو ایک پسندیدہ تصور کی حیثیت سے سراہتے ہوئے قطرے کے دریا سے ملنے کو دل آگاہ کا کرشمہ قرار دیتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے اس دور میں نفی خودی کو کشمکش زندگی سے گریز اور

جہد و عمل سے فرار کے مترادف نہیں بلکہ وصول الی اللہ کا ذریعہ سمجھتے تھے ۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد مثنوی "اسرار خودی" کی تصنیف کے زمانے میں ہم انھیں ابن عربی کے وحدت الوجود اور شنکر اچاریہ کے ویدانت ' دونوں کے خلاف رد عمل کا اظہار کرتے ہوئے دیکھتے ہیں ۔ اب خودی یا انا کے بارے میں ان کے خیالات میں جو انقلاب آچکا تھا ' وہ انھیں اس کی ماہیت اور کردار وغیرہ کے بارے میں بنیادی نوعیت کے سوالات اٹھانے پر مجبور کر رہا تھا ۔ چنانچہ اب وہ مثنوی "اسرار خودی" (اشاعت اول) کے دیباچہ میں خودی کے اسرار و رموز پر بحث کرتے ہوئے سوال اٹھاتے ہیں کہ یہ "خودی" یا "انا" یا "میں" جو عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے ' کیا چیز ہے ' کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے ' اور خیال ظاہر کرتے ہیں کہ مشرق کی فلسفی مزاج قوم میں اس سوال کے جواب میں اس نتیجہ کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے ' اور اس پھندے کو گلے سے اتار کر پھینک دینے کا نام نجات ہے ۔ یہ اشارہ خاص طور پر اپنشدوں کے ان ہندو مصنفین کی طرف تھا جن کے فلسفہ کو ویدانت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ ہندو قوم کے ان حکما کے بارے میں آگے چل کر کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک انا کی تعین چونکہ عمل سے ہے ' اس لیے انا کے پھندے سے نکلنے کا واحد طریقہ بھی ان کے نزدیک ترک عمل ہی ہے ۔ اس کے برعکس اقبال کا فلسفہ چونکہ جہد و عمل اور اثبات خودی کا فلسفہ تھا جسے اب انھوں نے مختلف اقوام و ملل کے تصورات و افکار کی صحت اور عدم صحت کو جانچنے کا معیار بنا لیا تھا ' اس لیے اب وہ ایسے تمام تصورات و افکار کو باطل قرار دینے لگے جو خودی یا قوت عمل کی نشو و نما کی راہ میں حائل ہوں ۔ اب انھوں نے جہاں ابن عربی اور ان کے متبعین مسلم صوفیا کے تصور وحدت الوجود پر شدت سے تنقید کرتے ہوئے ان کی فکر و نظر کو نفی خودی اور ترک عمل پر محمول کیا ' وہاں سری شنکر اچاریہ کے ویدانتی فلسفہ کو بھی اسی قسم کے اعتراضات کے پیش نظر ہدف تنقید بنایا ۔ چنانچہ وہ ایک طرف تو سری کرشن کا ذکر اس لیے ادب و احترام کے ساتھ کرتے ہیں کہ انھوں نے عمل کو اقتضائے فطرت اور استحکام زندگی کا سبب قرار دیتے ہوئے اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق وابستگی نہ ہو ' اور دوسری طرف سری شنکر اچاریہ پر اس لیے معترض ہوئے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے ' سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا ۔ (گویا انھوں نے اپنشدوں کے فلسفہ ترک عمل کو ایک بار پھر زندہ کر کے انسانی انا کو محض ایک فریب بتایا ' اور فریب کے اس پھندے سے گلو خلاصی کو نجات کا نام

دیا ۔)

علامہ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ ان کی زندگی میں اگر کوئی واقعہ اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکتا ہے تو وہ ان کے خیالات کا تدریجی انقلاب ہے[1]۔ یہاں ان کے خیالات کا یہ انقلاب خصوصیت سے قابل غور ہے کہ پہلے اگر انہوں نے سوامی رام تیرتھ کے حوالے سے نفی ہستی (نفی خودی) کو نجات یا (معرفت حق) کا زینہ قرار دے کر ایک مستحسن اور قابل تعریف اقدام سمجھا تھا تو اب نفی خودی کا یہی عمل انہیں اپنے تصور خودی کے خلاف یا اس سے متصادم ہونے کی بنا پر غیر مستحسن اور قابل اعتراض نظر آنے لگا ۔ تصور خودی کے سلسلہ میں اپنے خیالات کے اس انقلاب کی بنا پر اب وہ وحدت الوجود کے بھی سخت ترین مخالف بن گئے اور ابن عربی سے لے کر شنکر اچاریہ تک وحدت الوجود کے ہر مسلک اور مذہب کو نفی خودی، ترک عمل اور رہبانیت پر محمول کرنے لگے ۔ اور چونکہ علامہ کے نزدیک وحدت الوجود اور ویدانت، دونوں ایک ہی چیز تھے[2]، اس لیے انہوں نے دونوں پر اعتراضات بھی کم و بیش ایک ہی طرح کے وارد کیے ۔ چنانچہ "خودی" یا "انا" کے حوالے سے ایک طرف تو شنکر اور ابن عربی کی ہم خیالی کو واضح کرنے کے لیے انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ: "مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے، اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطۂ خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی" [3]

اور دوسری طرف مثنوی "گلشن راز جدید" میں شنکر اور منصور حلاج کو ایک ہی صف میں کھڑا کر کے دونوں سے بچنے کی تلقین کی، اس لیے کہ علامہ کے نزدیک دونوں کا فلسفہ نفی خودی کا فلسفہ تھا ۔ (منصور کے انا الحق کی جو تعبیر انہوں نے اپنے فلسفہ خودی کے رنگ میں کی، وہ بعد کی بات ہے) ۔ چنانچہ مثنوی "گلشن راز جدید" میں انہوں نے انا الحق اور خودی کی حقیقت کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے شنکر اور منصور حلاج کے بارے میں کہا کہ ان کے فلسفہ کی رو سے زندگی ایک خواب ہے اور نفس انسانی (خودی) ایک ہستی موہوم ۔ اس کے مقابلہ میں اپنا فلسفہ خودی پیش کرتے ہوئے کہا کہ:

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں، باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است

فراق عاشقاں عین وصال است
دگر از شنکر و منصور کم گوے
خدا را ہم براہ خویشتن جوے

ادھر ''تشکیل جدید'' کے چوتھے خطبہ میں بریڈلے کی تصنیف Appearance and Reality کے دو ابواب کو دور حاضر کا اپنشد قرار دیا' اس لیے کہ ان ابواب میں بریڈلے نے کہا تھا کہ خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں ۔ لیکن علامہ کا یہ موقف بعد میں کسی قدر تبدیل ہو جاتا ہے ۔ مثنوی ''اسرار خودی'' کی اشاعت کے چند ہی سال بعد ان کے خیالات میں رفتہ رفتہ پھر انقلاب آنے لگا' یہاں تک کہ ان کے بعض شارحین کے بقول اپنی زندگی کے آخری دور میں وہ پھر سے وحدت الوجود کے حامی بن گئے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں وہ کہیں وحدت الوجود کی موافقت کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں مخالفت ۔ بلکہ بعض اوقات تو موافقت اور مخالفت کے دونوں رویے ان کے ہاں ساتھ ساتھ چلتے ہیں ۔ نتیجہ یہ کہ ان کے خیالات کا یہ انقلاب ان کے شارحین کے لیے وحدت الوجود کے سلسلہ میں ان کے حتمی موقف کو متعین کرنے میں بڑی الجھن کا باعث بنتا ہے ۔ اس کے باوجود وحدت الوجود کے حوالے سے ان کے موقف کو متعین کرنے کے سلسلہ میں ان کے شارحین اور نقادان کرام نے جس تحقیق و تدقیق اور سعی و کاوش سے کام لیا ہے' اس کے نتائج کی اہمیت سے انکار بھی ممکن نہیں ۔ جبکہ سری شنکر کے ویدانتی فلسفہ پر علامہ کی تنقید کے حوالے سے گفتگو کرنے والوں نے بالعموم اس طرف کم ہی توجہ کی ہے ۔ لہٰذا ہم اس مضمون میں ان کے تصور خودی کے حوالے سے ویدانتی فلسفہ کے بارے میں ان کے خیالات کو سمجھنا اور یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ شنکر کے فلسفے پر ان کے اعتراضات کی نوعیت کیا ہے ۔

لیکن شنکر پر علامہ کے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ علامہ نے ''تشکیل جدید'' کے چوتھے خطبہ میں بریڈلے کی تصنیف Appearance and Reality کے دو ابواب کے دور حاضر کا اپنشد قرار دیتے ہوئے Ego (انا) Self (خودی) اور جیو آتما کے الفاظ کو مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کو شنکر Jiva self یا (جیو آتما) کہتا ہے' اسی کو علامہ اقبال Ego (انا) یا Self (خودی) کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ چنانچہ ہم بھی اس مضمون میں ان الفاظ کو علامہ ہی کی طرح مترادفات کے طور پر استعمال کریں گے ۔ اس وضاحت کے بعد آئیے شنکر پر علامہ کے اس اعتراض کی طرف کہ اس کے نزدیک انسانی انا (جیو آتما) محض ایک فریب ہے جسے گلے سے اتار کر پھینک دینے کا نام نجات ہے ۔ شنکر اچاریہ کے اس قول کے معنی سمجھنا اس مرحلے پر بہت ضروری ہے ۔ سوال یہ ہے کہ انسانی انا (خودی) یا جیو آتما کو فریب قرار دے کر گلے

سے اتار پھینکنے کے بعد انسان میں باقی رہ ہی کیا جاتا ہے جسے نجات حاصل ہو۔یعنا" جیو آتما کو گلے سے اتار کر پھینک دینے کے بعد تو انسان میں گوشت پوست کے ایک مردہ ڈھانچہ کے سوا اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو کیا گوشت پوست کے اس مردہ ڈھانچے کو نجات دلانا ہی سری شنکر کے ویدانتی فلسفہ کا مقصود ہے۔ آپ کہیں گے کہ یہ خیال ہی بجائے خود اس قدر لغو اور مضحکہ خیز ہے کہ اسے شنکر جیسے بلند پایہ مفکر سے منسوب کرنا ممکن نہیں۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اگر انسان کی نجات کا انحصار گوشت پوست کے بے جان ڈھانچہ پر نہیں تو پھر کس چیز پر ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں ہمارا سوال یہ ہے کہ انسان جسم و جان۔ عقل و شعور۔ ہوش و حواس وغیرہ جن چیزوں کا مجموعہ ہے' ان میں سے اس کی نجات کا انحصار کس چیز پر ہے۔ اس کے جواب میں تمام اہل مذاہب متفقہ طور پر ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ انسان محض جسم و جان' عقل و شعور اور ہوش و حواس ہی کا مجموعہ نہیں بلکہ وہ اس سے بھی سوا کچھ اور ہے' کیونکہ انسان کہتا ہے "میرا جسم"' "میری جان"' "میری عقل"' "میرا شعور" وغیرہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جس شے کی طرف یہ چیزیں مضاف ہیں' دراصل اسی شے پر حقیقت انسانیہ کا مدار ہے۔ یہ حقیقت انسانیہ جسم و جان' عقل و شعور اور حس و ادراک وغیرہ کے پردوں میں محجوب اور ان سب سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ لہٰذا انسانی نجات کا سوال بھی دراصل اسی کے حوالے سے پیدا ہوتا ہے۔ ورنہ اس کے بغیر تو انسان مٹی کے ایک بے جان ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ وہ بلا کیف الوہی عنصر ہے جسے قرآن کی زبان میں "نفخت فیہ من روحی" کہا گیا ہے۔ اہل شریعت اس روح کو امر رب اور اہل طریقت سر ذات کہتے ہیں۔ اسی کو اقبال نے ایغو یا خودی کا نام دیا ہے' اور شنکر اسی کو جیو آتما (Jiva Self) کہتا ہے۔

یہاں ممکن ہے آپ کہیں کہ چلیے مانا کہ شنکر کے نزدیک بھی انسانی نجات کا انحصار اسی جیو آتما (Jiva Self) پر ہے جسے اقبال خودی یا ایغو (انا) کہتے ہیں' لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ جیو آتما کو فریب یا وہم باطل نہیں سمجھتا اور فریب کے اس پھندے سے گلو خلاصی کو نجات کا نام نہیں دیتا۔ آخر شنکر پر اقبال کے اس اعتراض کو درست تسلیم کرنے میں بے شمار شارحین اقبال کے علاوہ بہت سے دوسرے لوگ بھی تو ہیں جو ان کے ہم خیال ہیں۔ پھر ان سب کی بات کو یکلخت کیسے غلط قرار دیا جا سکتا ہے۔ اچھا تو آیئے' اب ہم براہ راست شنکر کے فلسفہ ہی سے رجوع کر کے دیکھیں کہ وہ یا اس کے مستند شارحین اس باب میں کیا کہتے ہیں۔

شنکر کے ویدانتی فلسفہ کو ادویتا (Advaita) یعنی غیر ثنویت کا فلسفہ بھی کہا جاتا ہے' اس لیے کہ "ایکو برہم دوتیہ ناستی" کے اس فلسفہ میں ثنویت کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں۔ اور لب لباب اس فلسفہ کا مختصرا" یہ ہے کہ حقیقی ہستی صرف برہما کی ہے۔ برہما کے سوا اور کسی شے کی ہستی حقیقی نہیں۔ اسی سے کائنات کا ظہور و صدور ہوا ہے۔ یہ برہما ہی ہے جو

ایک طرف اپنے اوپر خارجی کائنات کو سپرامپوز (Super impose) کر کے ہستی کی اس نمود و نمائش کی بنیاد بنا ہے' اور دوسری طرف انسانی خودی یا شنکر کے بقول Jiva Self کی صورت میں بھی ظاہر ہوا ہے ۔ مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کائنات کی ہستی حقیقی ہے نہ غیر حقیقی ۔ یعنی نہ تو یہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم ۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک موہوم (illusory) سی شے ہے ۔ شنکر کے نزدیک اس موہوم ہستی کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی اندھیرے میں رسی کو سانپ سمجھ لے ۔ ان معنوں میں خارجی کائنات برہما کی ایک پر فریب نمود ہے جسے شنکر "مایا کہتا ہے" جبکہ جیو آتما (Jiva self) یا انسانی خودی اس کے نزدیک کوئی پر فریب یا موہوم شے نہیں بلکہ بذات خود برہما ہے جو اپنے اوپر تعین و تقید کی قید لگا کر انسانی پیکر میں ظاہر ہوا ہے۔ چنانچہ شنکر کائنات کی نمود و نمائش کو تو بے شک فریب اور وہم و التباس کی پیداوار یعنی مایا کہتا ہے' مگر جیو آتما کے بارے میں اس کہنا یہ ہے کہ یہ کوئی وہم باطل یا فریب نظر (مایا) نہیں بلکہ بذات خود برہما ہے ۔ اور برہما سے اس کا مفروضہ امتیاز لطافت اور کثافت کے اس نفسی جسدی مرکب کی بنا پر ہے جسے جیو آتما انسانی پیکر میں آنے کے بعد لاعلمی (اودیا) کے سبب اپنا آپ سمجھنے لگتی ہے ۔ اور اسی لیے خود انسان بھی اپنی خودی (جیو آتما) کو برہما سے الگ (غیر حق) سمجھ لینے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اپنی کتاب The Essentials of Indian philosophy میں شنکر کے فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> The individual self is Brahma itself, and its supporsed distinction from it is entirely due to the illusory adjuncts with which it indentifies itself. (ch vii: vedanta Absolutic : p 169)

اور خود شنکر اچاریہ بھی برہم سوتر پر اپنی کمنٹری میں جیو آتما اور برہما کا اصلا" ایک دوسرے سے مختلف نہ ہونا متعدد مثالوں کے ذریعہ سمجھاتا ہے ۔ ان میں سے دو مثالیں درج ذیل ہیں:

ا۔ سانپ اور کنڈلی کی مثال

> 1 - The truth is that the relation between the jiva - self and the highest - self is similar to the relation as between a snake and its own coils. As a snake, there is no difference between it and its coils,but taken separately, as a snake on the one hand, and its coils, hood, and its erect striking posture etc' on the other,

there is difference.

۲۔ سورج اور روشنی کی مثال

2 - Or else this should be under stood to be similar to light and its source. Just as Sun - light and its basis i.e. source viz the Sun are not essentially different in as much as both have Teja in common, but are considered as different, even so is the case here (i.e. between the jiva - self and the highest self. *(BRAHMA - SUTRA - SHANKARA- BHASHYA, ADHYAYA* iii Pada 2, p. 605)

شنکر کی کمنٹری کے مندرجہ بالا دونوں اقتباسات سے جیو آتما کا برہمن سے فی الاصل مختلف نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے' اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خودی یا جیو آتما کو خارجی کائنات کی طرح فریب نظر یا وہم و التباس کی پیداوار (مایا) نہیں سمجھتا' کیونکہ وہ اگر ایسا سمجھتا تو پھر انسان کے لیے نجات کا سوال بھی یکسر خارج از بحث ہو کر رہ جاتا' اور اس کے ساتھ ہی اپنشدوں (ویدانت) کی ساری تعلیم بھی بے سود اور بے کار ثابت ہوتی' اس لیے کہ جیو آتما کو مکتی دلانا ہی ویدانت کی تعلیم کا اصل مقصود ہے۔

دراصل شنکر کے بارے میں ہمیں یہ بات واضح طور سے سمجھ لینی چاہیے کہ وہ جیو آتما کو نہیں بلکہ لطافت اور کثافت کے اس نفسی جسدی مرکب (upadhi) کو فریب کہتا ہے جو انسانی پیکر میں ظہور کے لیے جیو آتما کا ذریعہ اظہار ہے' بلکہ دراصل اس کے ان تعینات اور تقیدات کو یہ کہتا ہے جن کے باعث وہ اپنی اصل حقیقت کو بھول کر اپنے آپ کو غیر حق (other than Brahman) سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک جیو آتما (jihva elf) لا علمی (اودیا) کے سبب اپنے آپ کو برہمن یا (پرم آتما) سے جدا ایک مختلف اور آزاد شے تصور کرتی ہے' اس وقت تک وہ سنسار چکر اور دنیاوی علائق کے بندھنوں میں جنم جنم تک بندھی رہتی ہے لیکن اپنا عرفان بحیثیت برہمن کے حاصل کرنے کے بعد وہ ان تمام بندھنوں سے چھٹکارا پا کر مکتی (نجات) حاصل کر لیتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شنکر کے نزدیک جیو آتما دھوکا نہیں بلکہ دھوکا تو اس کا وہ نفسی جسدی مرکب (psycho - physical complex) یا اس کے وہ تعینات و تقیدات ہیں جن میں محدود و محصور ہو کر وہ اپنی حقیقت کو بھول بیٹھتی اور اپنا تشخص اس نفسی جسدی مرکب سے قائم کرنے لگتی ہے جو حیات ارضی کے مختصر سے دورانیے میں اس کا ذریعہ اظہار ہے۔ چنانچہ ایم۔ ہریانا (M.Hiriyana) اپنی مذکورہ بالا کتاب میں لکھتا ہے کہ:

The individual self on the other hand is not illusory in this sence. It is Brhman itself appearing through media or limiting adjuncts (upadhi) like the internal organ (antah karan) which are all elements pertaining to the physical world and, as such, are illusory. *(The Essentials of indian philosophy*. p.157

اب یہ بات صاف ظاہر ہے کہ شنکر کے نزدیک مکتی کا انحصار جیو آتما (خودی) کو فریب سمجھ کر گلے سے اتار پھینکنے پر نہیں بلکہ لاعلمی (اودیا) کے اندھیرے سے نکل کر صحیح علم کی روشنی میں آنے پر ہے ۔ اور صحیح علم کی روشنی میں آنے کے لیے ضروری ہے کہ آدمی نے اپنی خودی (individual self) کے بارے میں جو غلط خیال قائم کر رکھا ہے 'اس کی نفی کر کے اپنی حقیقت کا عرفان حاصل کرے ۔ شنکر کا کہنا ہے کہ جب انسان کو اپنی حقیقت کا عرفان بحیثیت برہما کے حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت جس چیز کی نفی ہوتی ہے ' وہ خودی یا جیو آتما نہیں بلکہ ایک تو اس کا (یعنی اس کی جیو آتما کا) اپنے بارے میں یہ غلط خیال ہے کہ وہ غیر حق ہے 'اور دوسرے انسان کے نفسی جسدی مرکب کے وہ تعینات ہیں جن کے باعث وہ اپنے آپ کو غیر حق سمجھنے کی غلطی کر بیٹھا تھا ۔ لہٰذا شنکر کے فلسفہ کا مقصود اس کے اس وہم غیریت کو فنا کرنا ہے ۔ اس وہم غیریت کا فنا ہونا ہی دراصل اس کے نزدیک حق کے تحقق (Realization) کے مترادف ہے 'اور اس کا نام اس کے ہاں "مکتی" ہے ۔

اب آخر میں اتمام حجت کے طور پر ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) کی کتاب کا درج ذیل اقتباس بھی ایک نظر دیکھتے چلیں جس سے اس خیال کی تردید بخوبی ہو جاتی ہے کہ شنکر کے نزدیک جیو آتما (انسانی انا) فریب کا ایک ایسا پھندا ہے جسے گلے سے اتار پھینکنا نجات کے لیے ضروری ہے :

When this fact is realized in one's own expirience. What is denied is not the jiva as a spiritual entity, but only certain aspects of it, such as its finitude and its separateness from other selves. Its conception may therely become profoundly transformed, but the important point is that it is not negated. It is, on the other hand, reaffirmed, though only as Brahman. We can not, therefore, say that the individual self is false, as

we may say that the world is false. *(The Essentials of Indian philosophy* - p.157)

اچھا ۔۔۔ اب آیئے شنکر پر علامہ کے اعتراض کے دوسرے جزو کی طرف ۔ علامہ کا کہنا ہے کہ شنکر نے اپنشدوں کے فلسفہ ترک عمل کو ایک بار پھر زندہ کر کے اپنے منطقی طلسم سے اس عروس معنی کو پھر محجوب کر دیا جسے سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے ' اس لیے کہ ترک عمل سے ان کی مراد یہ تھی کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو ۔ بالفاظ دیگر علامہ کے نزدیک سری کرشن کی تعلیم اور شنکر کے فلسفہ میں عمل اور ترک عمل کا تضاد پایا جاتا ہے ۔ غور سے دیکھا جائے تو سری کرشن کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان کی تعلیم ترک عمل کے خلاف ہے یا نہیں ' کیونکہ ایک طرف تو ان کے نزدیک ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ جو بھی عمل کیا جائے ' وہ پوری بے غرضی کے ساتھ نتائج سے بے تعلق ہو کر کیا جائے ' اور دوسری طرف ان کے ہاں ترک عمل اور نفی خودی کی تائید و حمایت بھی پائی جاتی ہے ۔ مثال کے طور پر پہلے تو یہی دیکھیے کہ گیتا میں کہا گیا ہے کہ انسان کو مکتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ اپنی خودی کو برہما میں گم کر کے فنائے کامل حاصل کر لیتا ہے :

" جو خودی کو ترک کر دیتا ہے ' وہ موت کے چنگل میں نہیں پھنستا بلکہ برہما کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے ۔ پس سمجھ کہ تیری خودی ہی تیری دشمن ہے " (گیتا ۔ ٦ ۔ ٥ : ترجمہ منشی کنہیا لال)

یہ بات کہ اپنی خودی کی نفی کر دینے سے انسان برہما کا ہم ذات بن جاتا ہے ' کرشن جی خود اپنی مثال دے کر سمجھاتے ہیں ۔ گیتا میں ارجن ' کرشن جی سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے ۔ کرشن جی جواب میں کہتے ہیں :

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام
(ترجمہ : فیضی)

رہی یہ بات کہ سری کرشن کے نزدیک ترک عمل سے مراد عمل کو ترک کرنا نہیں بلکہ عمل کے نتائج سے بے تعلق رہتے ہوئے عملی سرگرمیوں میں حصہ لینا ہے ' جبکہ سری شنکر نے ترک عمل کی اس خوبصورت تعبیر کو الٹ کر پھر سے ترک عمل اور رہبانیت میں تبدیل کر کے رکھ دیا ' تو ہماری گزارش اس سلسلے میں یہ ہے کہ مکتی کے حصول کے لیے شنکر جو لائحہ عمل تجویز کرتا ہے ' اس میں عمل کی اہمیت سے انکار نہیں کیا گیا ۔ یہ لائحہ عمل بتدریج دو مرحلوں پر مشتمل ہے ۔ پہلا مرحلہ جسے " کرم یوگ " کہتے ہیں ' گیان حاصل کرنے کی عملی جدو جہد سے تعلق رکھتا ہے ۔ اس مرحلہ میں انسان ' گیتا کی تعلیم کے عین مطابق عمل کے نتائج سے بے تعلق رہتے ہوئے اپنے فرائض سے عہدہ برآ ہونا سیکھتا ہے ۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ یعنی "

برہم گیان " جو اپنے تجربہ میں حقیقت کے حق (Realization) سے تعلق رکھتا ہے ' " جنن یوگ (janan yoga) کہلاتا ہے ۔ شنکر کا کہنا یہ ہے کہ مکتی کے حصول کے لیے محض جنن یوگ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لیے "کرم یوگ " کا پہلا مرحلہ بھی انتہائی ضروری ہے ' جتنا کہ دوسرا مرحلہ ۔

رہے کرشن جی مہاراج ! تو ارجن کے اس سوال کے جواب میں کہ انسان کی نجات کیونکر ممکن ہے ' انہوں نے مکتی حاصل کرنے کے جو طریقے بتائے ہیں ' ان میں "کرم یوگ " کے علاوہ "بھگتی یوگ " اور " جنن یوگ " کو بھی شامل کیا ہے ۔ اور گو کہ ان کے بقول ہر انسان اپنے اپنے مزاج اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق ان میں سے کسی بھی طریقے کو اختیار کر کے مکتی حاصل کر سکتا ہے ' مگر انہوں نے " جنن یوگ " کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے بارے میں یہ بھی کہا ہے کہ:

There is nothing on earth equal in purity to wisdom.

(اس دنیا میں گیان کی مانند پاکیزہ اور کوئی چیز نہیں)
(گیتا : ۴ ۔ ۳۸)

ادھر شنکر اچاریہ نے بھی مکتی کے حصول کے لیے اپنے مرحلہ وار لائحہ عمل میں "کرم یوگ " کو شامل کرتے ہوئے عمل کی اس تعبیر کو برقرار رکھا ہے جسے گیتا میں عمل کے نتائج سے بے تعلقی کا نام دیا گیا ہے ۔ چنانچہ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اپنی کتاب میں اس امر کا اعتراف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

In common with other systems, the discipline here also consists of two parts. The first, meant for cultivating detachment, and the second, for requiring Knowledge (Janana) of altimate reality and transfroming that Knowledge into direct expersinence. The former part of the discipline signifies adherence to duty in the manner tought in the Gita, that is, with no desire for its worldly fruit but with a view to perfecting character (Karma - yoga). [*The Essentials of Indian Philosophy* -p.170]

اس سے معلوم ہوا کہ نہ تو سری کرشن جی " جنن یوگ " کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی شنکر اچاریہ " کرم یوگ " کے خلاف ہیں بلکہ شنکر کے " کرم یوگ " میں بھی عمل کا وہی تصور

ملتا ہے جس کی تعلیم گیتا میں دی گئی ہے ۔ لہٰذا ایک کو عمل اور دوسرے کو ترک عمل کا مبلغ قرار دے کر دونوں کے موقف کو ایک دوسرے کی ضد کے طور پر پیش کرنا سراسر خلاف حقیقت ہے ۔ ہاں اتنی بات البتہ صحیح ہے کہ شنکر کے ہاں "کرم یوگ" کے مقابلہ میں "جنن یوگ" کی اہمیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے ۔ لیکن اگر عمل کے حقیقی اور وسیع تر مفہوم کو پیش نظر رکھا جائے تو "جنن یوگ" بھی دراصل "کرم یوگ" ہی کی ایک ارفع تر صورت ہے ' اس لیے کہ اس کا تعلق روحانی اعمال سے ہے ۔ بات یہ ہے کہ جسمانی سرگرمیوں کی طرح ذہنی ' مذہبی اور روحانی اعمال بھی عمل ہی کے دائرے میں شامل ہیں ۔ شعرگوئی اور فلسفیانہ تفکر وغیرہ کا تعلق ذہنی اعمال سے ہے ' نماز اور روزہ جیسے مذہبی فرائض کا تعلق مذہبی اعمال سے ' اور روحانی ریاضت یا مراقبہ و مجاہدۂ نفس وغیرہ کا تعلق روحانی اعمال سے ہے ۔ گویا جسمانی سرگرمیوں سے لے کر ذہنی اور روحانی اعمال تک عمل کے بھی چھوٹے بڑے مختلف دائرے ہیں جو سب آپس میں مل کر عمل کے ایک وسیع تر مفہوم کو سامنے لاتے ہیں ۔ اس کے مقابلہ میں عمل کو محض جسمانی سرگرمی تک محدود سمجھنا عمل کا ایک ناقص اور ادھورا تصور رکھنے سے عبارت ہے ۔ لیکن فی الحال ہم اس نکتہ پر زیادہ زور نہ دیتے ہوئے یہاں صرف اتنی بات کہنا چاہتے ہیں کہ سری کرشن کی طرح شنکر اچاریہ بھی اس بات کو مانتے ہیں کہ مکتی کے حصول کے لیے کرم کے پھل (عمل کے نتیجہ) کی خواہش کو ترک کرنا ضروری ہے ۔ اس کے بغیر مکتی کا حصول ممکن نہیں ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ویدانت کا فلسفہ ترک عمل کا نہیں بلکہ عمل کے نتیجہ کی خواہش کو ترک کرنے کا فلسفہ ہے ۔ اور ٹھیک یہی تعلیم گیتا کی بھی ہے ۔ چنانچہ اقبال کے بعض شارحین کی طرف سے سری کرشن کی تعلیم کو عملی زندگی کی تعلیم اور شنکر کے فلسفہ کو ترک عمل اور رہبانیت کا فلسفہ قرار دے کر دونوں کے درمیان عمل اور ترک عمل کے تضاد کو ابھارنا درست نہیں ۔ یوں بھی غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جس فلسفہ کی بنیاد اپنشد ' گیتا اور برہم سوتر کی اتھارٹی (Authority) پر قائم ہو ' وہ ان سے مختلف یا متضاد کیسے ہو سکتا ہے ۔ اور پھر ایک حقیقت یہ بھی تو دھیان میں رہنی چاہیے کہ ہندوؤں کی روایتی فکر میں کرم (عمل) اور گیان (علم و عرفان) کے درمیان کوئی تضاد تسلیم نہیں کیا جاتا ۔ چنانچہ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے سری کرشن نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ:

"وہ نادان بچے ہیں جو علم اور عمل کو جدا جدا بتاتے ہیں ۔"

(گیتا ۔ ادھیائے ۵ ۔ اشلوک ۴)

اب اس میں تو کوئی شک نہیں کہ گیتا میں جو تین طریقے مکتی حاصل کرنے کے بتائے گئے ہیں ' ان میں سب سے زیادہ اہمیت کرشن جی نے "کرم یوگ" ہی کو دی ہے ۔ لیکن یہ بات غالباً کم ہی لوگ جانتے ہوں گے کہ ان کا تو کرم یوگ بھی دراصل خالص دنیاوی اعمال کو منقلب کر کے روحانی اعمال میں تبدیل کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ چنانچہ سوامی نروید

آنند اس نکتہ کی وضاحت غیر مبہم الفاظ میں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

Thus Karma-yoga is surely a wonderful method of transforming worldly life in to a life of intense spiritual practice .

(*Hinduism ata Glance* - by Swami NIRVEDANANDA. p. 108)

اور اقبال کی بات کو اپنے مطلب و منشا پر ڈھال کر بیان کرنے والے بعض شارحین یہ جو بڑی آسانی سے کہہ دیتے ہیں کہ ویدانت کے تصور ترک عمل کے برعکس سری کرشن نے عملی زندگی کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی ہے تو شاید انہوں نے سری کرشن کے Detached Action یعنی عمل کے نتائج سے بے تعلق ہو کر عمل کرنے اور لا تعلق ہو کر بھی پر سکون رہنے کو کوئی بہت آسان کام سمجھا ہے ۔ مگر ہم پوچھتے ہیں کیا کوئی انسان دنیا کی عملی سرگرمیوں میں پوری مستعدی سے حصہ لیتے ہوئے اپنے عمل کے نتائج سے کلیتہ " بے تعلق ہو سکتا ہے ۔ لا تعلق ہونا تو در کنار ، عمل کے نتیجہ کی توقع کے بغیر اول تو انسان کے لیے کوئی عمل کرنا ہی مشکل ہے ، لیکن عمل کے نتائج سے بے تعلق ہو کر عمل کرنا اور لا تعلق ہو کر بھی پر سکون رہنا تو دنیا کا مشکل ترین کام ہے ۔ اتنا مشکل کہ اس کے مقابلہ میں دنیا کو چھوڑ چھاڑ کر جنگلوں میں جا بیٹھنا کہیں زیادہ آسان ہے ۔

☆

مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ شنکر کے فلسفہ میں مکتی جیو آتما کے لیے ہے ، جسم کے لیے نہیں ، اس لیے کہ اس کے نزدیک جسم اور روح ، دونوں کی ایک حقیقت میں جمع نہیں ہو سکتے ۔ روح اپنی حقیقت کے اعتبار سے الوہی شے ہے ، جسم غیر الوہی ۔ روح اپنی اصل کے اعتبار سے ایک حقیقی شے ہے اور جسم دھوکے کی چیز ہے ۔ اس کا مطلب بظاہر تو یہی ہے کہ روح اور جسم دو مختلف الحقیقت چیزیں ہیں ۔ یہ اس فلسفہ کا اندرونی تضاد ہے جو ہمیں ڈیکارٹ کی ثنویت کی یاد دلاتا ہے ۔ مگر شنکر نے شاید اپنے فلسفہ کے اس تضاد کو پہلے ہی سے بھانپ کر اسے اپنے منطقی طلسم کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس نے کہا کہ جسم حقیقی ہے نہ غیر حقیقی ۔ ہست ہے نہ نیست ، بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک ایسی وہمی ہستی ہے جس کی حقیقت سراب سے زیادہ کچھ نہیں ۔ گویا اس کا ہونا بھی نہ ہونے کے برابر ہے ۔ اور یوں بڑی آسانی کے ساتھ جسم کی نفی کر کے اس نے اپنی غیر ثنویت (Advaita) کی لاج رکھ لی ۔

اب اس کے تقابل میں اقبال کو دیکھیے ! روح اور جسم کے ارتباط باہمی کا سوال ان کے زیر غور بھی رہا ہے ۔ انہوں نے اپنی شاعری میں مرد مومن کے بارے میں جو کچھ

لکھا ہے ' وہ اسی سوال کا ایک جواب ہے جس کی جڑیں دور تک اسلامی فکر میں پھیلی ہوئی ہیں ۔ چنانچہ اسلام ہی کی طرح اقبال کے نزدیک بھی انسان کی حقیقت روحانی ہے ۔ لیکن یہاں اس بات سے خبردار رہنا ضروری ہے کہ آج کل ہمارے اکثر نقادوں کے ہاں عہد جدید کے مادی فلسفوں کے زیر اثر روح کا استعمال بھی جذبہ کے معنوں میں ہونے لگا ہے ۔ چنانچہ یہ لوگ جب انسان کو روحانی حقیقت قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب ان کے ہاں جذباتی حقیقت کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا ' جبکہ اسلام میں انسان کی حقیقت جذباتی معنوں میں نہیں' مابعد الطبیعاتی معنوں میں روحانی ہے ۔ اور اقبال بھی چونکہ اسلامی فکر ہی کے ترجمان ہیں 'اس لیے وہ بھی انسان کو انہی معنوں میں روحانی حقیقت سمجھتے ہیں ۔ مگر ان کے ہاں شنکر کی طرح جان و تن یا روح اور جسم ' دو مختلف الحقیقت یا متضاد چیزیں نہیں ' بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں ۔ گویا حقیقت کو اندر سے دیکھو تو روح ہے 'اور باہر سے دیکھو تو جسم ۔ دونوں کے درمیان کوئی ثنویت نہیں پائی جاتی ۔ جبھی تو کہتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است
تن و جاں را دوتا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است
حقیقت روے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

اور چونکہ انسان کا مادی وجود ' روحانی حقیقت ہی کی توسیع ہے 'اس لیے ان کے نزدیک روحانی حقیقت انسان کے مادی وجود کی نفی نہیں کرتی ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال مادہ یا جسم کے مقتضیات اور داعیات کی نفی نہیں کرتے 'اور اسی لیے ان کے ہاں رہبانیت ' ترک دنیا اور ترک عمل کی بھی کوئی جگہ نہیں ۔ اس کے برعکس ان کا تو سارا فلسفہ اور ساری شاعری در اصل رہبانیت ' ترک دنیا اور ترک عمل کے خلاف ایک مسلسل جہاد کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اچھا ! روح اور جسم کے ارتباط باہمی کے سوال پر اقبال اور شنکر کے باہم مختلف بلکہ متضاد موقف کے باوجود انسانی حقیقت کے مسئلہ میں تو دونوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں 'البتہ خودی یا جیو آتما کے حوالے سے دونوں کے رویوں میں جو فرق ہے ' ہمارے لیے اس کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے ۔ اقبال کے نزدیک خودی اپنی حقیقت کے اعتبار سے مضمر اور اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے ۔ گویا اس کا ایک حقیقی پہلو ہے جو نامعلوم ہے 'اور دوسرا عملی پہلو ہے جو انسان کے عمل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ حقیقی پہلو کا تعلق انسان کی ذات سے ہے جو خود بھی نامعلوم ہے 'اور عملی پہلو کا تعلق انسان کی شخصیت سے ہے جو معلوم ہے ۔ بالفاظ دیگر خودی کا حقیقی پہلو ہماری ذات ہے جو انسان کے باطنی وجود سے عبارت ہے 'اور اس کا عملی پہلو

ہماری شخصیت ہے جو انسان کے ظاہری وجود سے عبارت ہے ۔ اقبال کا کہنا ہے کہ انسان کا باطنی وجود یا اس کی ذات ہی اصل ہے جسے موت بھی فنا نہیں کر سکتی ۔ انسان کے اس باطنی وجود کو اقبال خودی کی حقیقت 'نقطہ نوری' مرکز وجود اور جوہر انساں وغیرہ مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

یہ وجود کا مرکز کیا ہے !وہی انسان کا باطنی وجود 'یعنی اس کی خودی کا حقیقی پہلو جس کے بارے میں وہ ایک اور جگہ کہتے ہیں کہ:

جوہر انساں ' عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے ' فنا ہوتا نہیں

اقبال ہی کی طرح شنکر بھی جیو آتما کے حقیقی اور عملی ' دونوں پہلوؤں کا ذکر کرتا ہے ۔ منڈا کا اپنشد (Mundaka upanished) میں ان دونوں پہلوؤں کو دو ایسے پرندوں کی تمثیل پر قیاس کیا گیا ہے جو ایک دوسرے سے غیر منفک طور پر جڑے ہوئے ایک ہی درخت پر بیٹھے ہیں ۔ ان میں سے ایک درخت کے پھل کھاتا ہے اور دوسرا کھائے بغیر دیکھتا رہتا ہے ۔ پہلا پرندہ جیو آتما ہے جس کا کام عملی سرگرمی میں حصہ لینا اور اس کے اچھے برے نتائج بھگتنا ہے ۔ دوسرا آتما یا پرش ہے جو شعور محض اور نور محض ہے ۔ یہ عملی سرگرمی میں حصہ لیے بغیر سب کچھ دیکھتا رہتا ہے ۔ مگر جیو آتما کی طرح رنج و راحت اور غم و نشاط کی کیفیات سے متاثر نہیں ہوتا ۔ شنکر اسے فی الاصل برہمن کہتا ہے ۔ یہ جیو آتما کا حقیقی پہلو ہے ۔ ایم ۔ ہریانا (M. Hiriyana) اسے عملی خودی (Empirical Ego) سے ممیز کرنے کے لیے ماورائی خودی (Transcendental Ego) کا نام دیتا ہے [۵] ۔ لیکن یہاں ایک غلط فہمی سے بچنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ خودی کا عملی پہلو ہو یا حقیقی اور ماورائی ' جیو آتما ہو یا آتما (پرش) دونوں ایک دوسرے سے الگ ' دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی چیز ہے ۔ جب ہم اس کے عملی پہلو کو شخصیت کے حوالے سے دیکھیں تو یہی عملی خودی (Empirical Ego) یا جیو آتما ہے 'اور جب اس کے حقیقی پہلو کو ذات کے حوالے سے بیان کریں تو یہی ماورائی خودی (Transcendent Ego) یا آتما ہے ۔ اب اس اعتبار سے دیکھیے تو شنکر اور اقبال کے تصور خودی میں بنیادی طور پر کوئی فرق نظر نہیں آتا 'اس کے باوجود دونوں کا رویہ اپنے اپنے تصور خودی کے بارے میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے 'اس لیے کہ اقبال خودی کے حقیقی پہلو کے بجائے سارا زور اس کے عملی پہلو کو تقویت دینے میں لگا دیتے ہیں جبکہ شنکر خودی کے عملی پہلو کے بجائے اپنی ساری توجہ اس کے حقیقی پہلو پر مرتکز کر کے آتما یا (ماورائی خودی) کو مکتی دلانا اپنے فلسفہ کا نصب العین قرار دے لیتا ہے ۔ لیکن

دونوں کے رویوں کا یہ فرق چونکہ بے سبب اور بے جواز نہیں ' لہٰذا ہمیں چاہیے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس فرق کو بھی سمجھنے کی کوشش کریں۔

بات دراصل یہ ہے کہ دونوں کے رویوں میں یہ فرق ' دونوں کے مقاصد کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اقبال کے سامنے اصل سوال چونکہ اپنی قوم کو بے عملی اور پست ہمتی جیسے امراض سے نجات دلا کر اسے ایک ایسی باعمل قوم بنانے کا تھا جو زوال و انحطاط کی پستی سے ابھر کر سعی پیہم اور جہد مسلسل کے ذریعہ دنیا میں کامیابی اور کامرانی حاصل کر سکے ' لہٰذا ان کے لیے خودی کے عملی پہلو پر زور دینا ضروری تھا جبکہ شنکر کے سامنے اصل سوال جیو آتما کی مکتی (نجات) کا تھا جس کے لیے اس کے حقیقی پہلو پر توجہ درکار تھی۔ اقبال ' سعی و عمل اور جد وجہد کے ذریعہ خودی کے عملی پہلو کو مستحکم کر کے قوم کی سلامتی اور بقا کا راستہ تلاش کر رہے تھے ' شنکر خودی کو علم و عرفان (گیان) کی روشنی کے ذریعہ لاعلمی (اودیا) کے اندھیرے سے نکال کر اس کی حقیقت سے روشناس کرانا چاہتا تھا ' اس کے باوجود نہ تو شنکر عمل کی اہمیت کے منکر تھے اور نہ ہی اقبال علم کے ' البتہ اقبال کو علم سے یہ شکایت ضرور تھی کہ اس کے ذریعہ انسان اپنی حقیقت کا سراغ نہیں پا سکتا۔ چنانچہ وہ صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ:

علم میں دولت بھی ہے ' قدرت بھی ہے ' لذت بھی
ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

یہی وجہ ہے کہ وہ علم کے مقابلہ میں عشق کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور چونکہ ان کے نزدیک خودی عشق و محبت سے مستحکم ہوتی ہے ' اس لیے وہ عشق کو سراپا حضور اور علم کو سراپا حجاب کہتے ہیں جبکہ شنکر کے نزدیک انسان کو اپنی حقیقت کا سراغ علم (گیان) ہی کے ذریعہ ملتا ہے ' اور گو کہ وہ عمل کے اپنے دائرہ کار میں اس کی جائز اہمیت کو تسلیم کرتا ہے ' مگر علم (گیان) کو عمل پر ترجیح دیتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال علم اور فکر پر عمل کی برتری کے قائل ہیں۔ لہٰذا یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم اور عمل کی ایک دوسرے پر برتری کے حوالے سے شنکر اور اقبال ' دونوں میں سے کس کے رویہ کو صحیح سمجھا جائے۔

اب جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ' اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی نظر میں پسندیدہ عمل وہی ہے جو انسان کی خودی کو کمزور کرنے کے بجائے اسے پختہ سے پختہ تر کر کے اس کے ثبات و استحکام کا باعث بن سکے جس کی بدولت وہ اپنی خودی کے جوہر کو چمکا سکے اور ستاروں سے آگے نئے جہانوں تک پرواز کر کے اپنی خاک کو رشک افلاک بنا سکے جو انسان کے لیے محض تسخیر کائنات ہی کی راہ ہموار نہ کرے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس کی ہمت مردانہ کو مہمیز کر کے اسے یزداں پر کمند ڈالنے کے قابل بھی بنا سکے۔ اس کا مطلب بالفاظ

دیگر یہ ہے کہ وہ بے مقصد عمل کے نہیں بلکہ ایسے بامقصد اور بامعنی عمل کے قائل ہیں جو انسانی زندگی کو اس کے حقیقی مفہوم سے آشنا کر کے بامعنی بنا سکے ۔ مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے عمل کے لیے سب سے پہلے مقصد کا تعین ضروری ہے ۔ تعین مقصد کے بغیر کوئی عمل بامعنی نہیں بن سکتا ۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مقصد کا تعین علم یا فکر کے بغیر ممکن نہیں ' بلکہ تعین مقصد کے ساتھ ساتھ حصول مقصد کے طریق کار کی دریافت بھی علم یا فکر کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ عمل خواہ کتنا ہی مستحسن' پسندیدہ اور بامقصد کیوں نہ ہو 'علم اور فکر کی فوقیت اس پر مسلم ہے ۔ اور یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے کہ عمل سے پہلے عمل کا خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے ۔ ذہن میں عمل کا خیال آنے کے بعد ہم عمل کا ارادہ کرتے ہیں ۔ ارادے کے بعد پھر کہیں جا کر عمل کی نوبت آتی ہے ۔ غرض کہ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ عمل کی حیثیت علم اور فکر کے مقابلہ میں ثانوی ہے ۔ لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ اقبال عمل کو علم یا فکر پر ترجیح کیوں دیتے ہیں ۔ اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کے ہاں عمل کی فوقیت پر جو اصرار کیا گیا 'علم یا فکر کی بے وقعتی کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک خاص عہد میں مسلمانوں کی حالت زار کے پیش نظر کیا گیا ۔ اقبال کے عہد میں چونکہ مسلمان بے عملی ' کاہلی اور تقدیر پرستی جیسے امراض میں مبتلا تھے ' لہٰذا انھیں ان امراض سے نجات دلانے کے لیے عمل کی طرف راغب کرنا ' اور عمل کی طرف کی راغب کرنے کے لیے فکر و فلسفہ کے مقابلہ میں عمل کی اہمیت کا احساس دلانا ضروری تھا ۔ ہمارے نزدیک یہ بات بالکل درست ہے ۔ اقبال نے عمل پر جو زور دیا ' وہ ان کے ماحول کا ایک ردعمل تھا ۔ لیکن اس بات کو درست تسلیم کر لینے کے بعد یہ بات بھی ماننی پڑتی ہے کہ جو خیال وقتی ضرورت کی پیداوار ہو اس میں معروضی صداقت نہیں ہوتی ۔ لہٰذا اقبال فکر کے مقابلہ میں عمل کی اہمیت کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں 'اسے وقتی ضرورت سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو اس کی صداقت کو ایک مستقل صداقت کے طور پر یعنی ایک ایسی صداقت کے طور پر تسلیم کرنا ممکن نہیں جو ہر دور اور ہر زمانے میں یکساں طور پر درست ہو ۔

اچھا ! یہ تو ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں جب اقبال وحدت الوجود کے قائل تھے 'انھوں نے سوامی رام تیرتھ کے دریا میں ڈوب مرنے پر جو نظم لکھی 'اس میں نفی ہستی کو ایک پسندیدہ تصور کی حیثیت سے سراہتے ہوئے دل آگاہ کا کرشمہ قرار دیا تھا 'لیکن کچھ عرصہ بعد جب ان کے خیالات میں انقلاب آیا تو وہ اس تصور کے خلاف سراپا احتجاج بن گئے ۔ اب ان کا کہنا یہ تھا کہ ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی جس کے نتیجہ میں مسلمان عملی اعتبار سے ناکارۂ محض ہو کر رہ گئے [۲] ۔ اس تفسیر کو انھوں نے مسلمانوں کے لیے بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک سمجھا ۔ اور منصور حلاج کے ''انا الحق'' کو بھی اسی قسم کے اثرات کا نتیجہ قرار دیتے

ہوئے اس کے بارے میں لکھا کہ اس نے ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح "انا الحق" کا نعرہ لگایا تھا۔ نفی ہستی کے اس تصور کے خلاف اب انہوں نے اپنے فکر و فلسفہ اور شاعری کو اثبات خودی کی تلقین کے لیے وقف کر دیا۔ ابن عربی اور ان کے متبعین مسلم صوفیا پر نفی خودی کے اعتراض کے ساتھ ساتھ شنکر کے ویدانت (ہندی وحدت الوجود) پر بھی ان کا اعتراض یہی تھا کہ وہ خودی (جیو آتما) کو وہم باطل قرار دے کر اس کی نفی کرنا نجات کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن جب کہ ہم نے دیکھا، وہ خودی (جیو آتما) کو وہم باطل سمجھ کر اس کی نفی نہیں کرتا بلکہ خودی کے بارے میں اس غلط خیال کی تصحیح کر کے کہ وہ غیر حق ہے، وہم غیریت کو فنا کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کا نام اس کے ہاں مکتی (نجات) ہے۔ ادھر تصوف میں بھی (خواہ آپ اسے عجمی کہیں یا اسلامی) نفی خودی یا فنا فی اللہ کا تصور اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ فنا ذات میں ہے، احکام الٰہی میں نہیں۔ اور شارحین اقبال کہتے ہیں کہ فنا فی اللہ کا یہ تصور عجمی تصوف کا تصور ہے۔ اقبال نے اس کے خلاف بقا باللہ کا تصور پیش کیا ہے جس کا مطلب ہے خدا کے رو برو ہو کر برقرار رہنا۔ تو کیا اس کا مطلب شارحین اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ آدمی فنا فی اللہ ہو کر باقی نہیں رہتا، اپنی ہستی کو بالکل اس طرح کھو دیتا ہے جس طرح قطرہ و دریا کی شاعرانہ تمثیل میں قطرہ، دریا میں مل کر فنا ہو جاتا ہے اور اپنا علیحدہ وجود بحیثیت قطرے کے برقرار نہیں رکھ سکتا۔ مگر قطرہ و دریا کی اس تمثیل کو اگر لغوی معنوں میں لیا جائے تو یہ بڑی گمراہ کن ہے، اس لیے کہ آدمی تو فنا فی اللہ ہو کر بھی موجود رہتا ہے، باقی رہتا ہے، فنا فی اللہ کا مرتبہ اسے زندگی ہی میں حاصل ہوتا ہے، مرنے کے بعد نہیں۔ تو پھر یہ فنا کیسی ہے جو فنا فی اللہ کے درجہ میں حاصل ہوتی ہے، اور اقبال اس کی مخالفت کیوں کرتے ہیں؟ کیسی ہے؟ کا جواب تو ظاہر ہے صرف وہی لوگ دے سکتے ہیں جنہوں نے اس فنا کا مزہ چکھا ہو۔ رہی اقبال کی مخالفت، تو اس کا سبب جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا، یہ ہے کہ ان کے نزدیک اس سے انسان کے قوائے عمل میں ضعف پیدا ہوتا ہے اور وہ عملی طور پر کسی کام کا نہیں رہتا۔ اقبال نے تصوف میں عجمی اور اسلامی تصوف کا امتیاز قائم کر کے فنا کے اس تصور کو عجمی تصوف سے منسوب کیا تھا، اور شارحین اقبال بھی اس تصور کو عجمی تصوف ہی سے منسوب کر کے غیر اسلامی اثرات کا نتیجہ بتاتے ہیں، لیکن ہماری محدود معلومات کے مطابق یہ تصور چونکہ اسلامی تصوف میں بھی موجود ہے، اس لیے ہم یہ ضرور معلوم کرنا چاہیں گے کہ اسلامی تصوف فنا فی اللہ کے اس تصور کے بارے میں کیا کہتا ہے، یعنی کیا اسلامی تصوف بھی اس کی اتنی ہی مخالفت کرتا ہے جتنی کہ اقبال اور شارحین اقبال کرتے ہیں!

اپنے سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے پہلے ہم نے سوچا کہ کیوں نہ ہم یہ سوال لے کر شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ کی خدمت میں حاضر ہوں، پھر خیال آیا کہ نفی

خودی کا اعتراض تو اقبال کو خود ان کے وحدت الوجود پر بھی ہے ۔ لہٰذا اس معاملہ میں ان سے رجوع کرنا گویا جان بوجھ کر علامہ کو خفا کرنا ہے جبکہ علامہ کی خفگی کا خطرہ ہم کسی قیمت پر بھی مول نہیں لے سکتے ۔ لہٰذا طے یہ پایا کہ ان کے بجائے اقبال ہی کے پیر و مرشد مولانا روم ؒ سے کیوں نہ رجوع کیا جائے ۔ آخر ان کی بات تو خود اقبال کے لیے بھی بڑے بڑوں سے زیادہ سند کا درجہ رکھتی ہے ' اور پھر انہوں نے تو "اسرار خودی" میں یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ وہ خودی کے بارے میں جو کچھ کہہ رہے ہیں ' وہ مولانا روم ؒ ہی کے فیض کا اثر ہے :

باز بر خوانم ز فیض پیر روم
دفتر سر بستہ اسرار علوم
من کہ ہستی ہا ز صہبایش کنم
زندگانی از نفسہایش کنم

لہٰذا ہمارے سوال کا جواب دینے کے لیے ان سے بہتر اور کون آدمی ہو سکتا ہے ۔ سو یہی کچھ سوچ کر ہم مولانا روم کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ اگر وہ بھی اقبال ہی کی طرح نفی خودی یا فنا فی اللہ کے خلاف رائے دیں تو پھر ہمیں کیا پڑی ہے جو اس تصور کی وکالت کرتے پھریں ۔ پیر رومی نے فرمایا:

پس خودی را سر ببر با ذوالفقار
بے خودی شو فانی و درویش وار [۸]

یہ جواب سن کر تو ہم بھی سہم گئے ۔ پھر بھی ڈرتے ڈرتے ہمت کر کے پوچھ ہی لیا کہ آخر خودی کا سر کاٹنا کیوں ضروری ہے ۔ جواب میں مولانا نے ایک حکایت بیان فرمائی جس میں خودی کو دیوار اور خدا کو ایک ایسی نہر بتایا گیا تھا جو دیوار کے اس پار بہ رہی ہے ۔ فرمایا کہ یہ دیوار ہی تو ہے جو خدا تک پہنچنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے ۔ لہٰذا اسے گرائے بغیر خدا تک پہنچنا ممکن نہیں ۔ پھر اپنی بات کا اختتام اس شعر پر فرمایا کہ:

ہر کہ از ہستی خود مقصود شد
منتہائے کار او محمود شد

اب ہم کیا کرتے ! اول تو آگے کچھ پوچھنے کی ہمت ہی نہ ہوئی ۔ دوسرے ' ایک خیال یہ بھی آیا کہ ان کی مثنوی لاکھ " قرآں در زبان پہلوی " سہی ' مگر ہے تو شاعری ہی ۔ لہٰذا شاعر کے بجائے کیوں نہ ہم اکابر صوفیائے اسلام میں سے کسی ایک سے رجوع کریں ۔ اس خیال کے ساتھ ہی حضرت علی بن عثمان ہجویری المعروف بہ داتا گنج بخش ؒ کا نام ذہن میں آیا جو برصغیر پاک و ہند کے اولین مبلغین اسلام اور اولیائے عظام میں سے ہیں ' اور جن پر خود علامہ اقبال نے بھی اپنی مثنوی "اسرار خودی" میں عقیدت کے پھول یوں نچھاور کیے ہیں :

سید ہجویرؒ مخدوم امم
مرقد او پیر سنجر را حرم
عہد فاروق از جمالش تازہ شد
حق ز حرف او بلند آوازہ شد
پاسبان عزت ام الکتاب
از نگاہش خانہ باطل خراب

چنانچہ اب ہم اپنا سوال لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مگر داتا صاحب کا جواب بھی مولانا روم سے مختلف نہ نکلا۔ انھوں نے بھی صاف لفظوں میں فرما دیا کہ:

"صوفی وہ ہے جو اپنے آپ سے فانی ہو کر واصل بحق ہو گیا۔ قید مزاج و طبائع سے آزاد ہو کر حقیقت الحقائق کے ساتھ مل گیا[9]۔

معلوم ہوا کہ اسلامی تصوف میں تو فنا کے تصور کے بغیر گزارہ ہی نہیں کیونکہ اسلامی تصوف کے نزدیک یہی تو وہ مقام ہے جہاں صوفی اپنی خودی کی نفی کر کے حق سے جا ملتا ہے جبکہ اقبال خدا کے روبرو ہو کر بھی اپنی خودی کو کھونا نہیں چاہتے۔ اقبال خودی کے ثبات و استحکام اور بقا کے طالب ہیں، اور صوفیائے کرام خودی کی فنا ہی میں بقا دیکھتے ہیں۔ اقبال کا پیغام اثبات خودی ہے، اور صوفیا کا نفی خودی۔ سوال یہ ہے کہ اقبال اور ان جلیل القدر صوفیائے کرام کے درمیان یہ اختلاف کیوں ہے۔ اس کا سبب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اقبال اثبات خودی سے تعمیر شخصیت مراد لیتے ہیں، اس لیے کہ خودی کے عملی پہلو کا یہی تقاضا ہے، جبکہ صوفیائے کرام کے نزدیک نفی خودی سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی شخصیت کے اس تصور سے دست بردار ہو جائے جس کی بنا پر وہ خود کو غیر حق سمجھنے کی غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اسی کو ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ کہتے ہیں۔ چنانچہ مولانا روم اور حضرت داتا گنج بخش جیسے اکابرین کی رائے سے تقویت پا کر اب ہم بھی فنا فی اللہ کے تصور کے بارے میں ان کے یا انہی جیسے دوسرے اکابر صوفیائے اسلام کے ارشادات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرنے کی جسارت کریں گے۔

بات یہ ہے کہ تصوف کے اس بنیادی خیال سے اس کا تمام لٹریچر بھرا پڑا ہے کہ ہماری ذات اور خدا عین یکدگر ہیں لہٰذا خدا کو پانے کے لیے اپنی ذات کا عرفان ضروری ہے۔ یہی بنیادی بات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس مشہور قول میں بھی کہی گئی ہے کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا)۔ مگر مشکل یہ ہے کہ ہماری ذات ایک نامعلوم اکائی ہے۔ ہم اسے جانیں کیسے؟ ہم تو اس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے۔ اور جو کچھ ہم سمجھتے ہیں کہ اس کے بارے میں جانتے ہیں، وہ ہماری شخصیت یا (خودی کا عملی پہلو) ہے، ذات نہیں۔ ہماری ذات ہی کی طرح خدا بھی نامعلوم ہے۔ خدا کے

بارے میں بھی ہم کچھ نہیں جانتے ۔ اور جو کچھ جانتے ہیں ' وہ خدا کے بارے میں ہمارا خیال ہے ' خدا نہیں ۔ ہمارا یہی خیال ایک حجاب بن کر ہماری ذات اور خدا کے درمیان حائل ہو گیا ہے جو نہ تو ہمیں اپنی ذات کو دیکھنے دیتا ہے نہ خدا کو ۔ لہٰذا خیال کا یہ پردہ درمیان سے ہٹائے بغیر نہ تو ہم اپنے آپ کو جان سکتے ہیں نہ خدا کو ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہم اگر اس خیال کی نفی کر دیں ' خیال کا یہ پردہ درمیان سے اٹھا دیں تو جان سکتے ہیں کہ ہم اور خدا ایک ہیں ' چنانچہ تصوف میں (وہ خواہ عجمی ہو یا اسلامی) جس چیز کو فنا کرنا مقصود ہے ' وہ یہی خیال ہے جس نے انسان کی حقیقت کو جو اس کی ذات ہے اور خدا کا عین ہے ' خودی یا (شخصیت) میں تبدیل کر کے خدا سے الگ کر لیا ہے ۔ یہی خیال ایک طرف ہمارے لیے ہماری ذات کا اور دوسری طرف خدا کی حقیقت کا حجاب بن گیا ہے ۔ خیال کے اسی حجاب کے سبب انسان اپنے آپ کو غیر حق سمجھتا ہے اور اپنی حقیقت سے دور ہو جاتا ہے ۔ تصوف اسی وہم غیریت کو فنا کر کے ہمیں اسی زندگی میں خدا تک پہنچنے کی راہ سجھاتا ہے ۔ اب اسے نفی خودی کہیے یا فنا فی اللہ ' بات ایک ہی ہے اور اس میں عجمی یا اسلامی تصوف کے امتیاز کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا ' اس لیے کہ تصوف جہاں کہیں بھی ہے ' اور اپنی اصلی حالت پر قائم ہے ' وہاں نفی خودی کے اس تصور کا ہونا لازمی ہے ۔

مگر جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے ' نفی خودی کے اس مقام پر انسان کی خودی کا عملی پہلو یا (شخصیت) معطل ہو کر نہیں رہ جاتی ' بلکہ اب اس کی شخصیت یا (خودی) ذات سے وصال کے بعد ذات کا آئینہ بن جاتی ہے ۔ اور جیسا کہ ایک حدیث قدسی میں آیا ہے ' جو لوگ اس مقام پر پہنچتے ہیں ' اللہ ان کے ہاتھ بن جاتا ہے جن سے وہ کام کرتے ہیں ' ان کے پاؤں بن جاتا ہے جن سے وہ چلتے ہیں ' ان کی آنکھیں بن جاتا ہے جن سے وہ دیکھتے ہیں ۔ نفی خودی کے بعد خودی کا یہی وہ اثبات ہے جسے تصوف کی زبان میں بقا باللہ کہا جاتا ہے ۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ :

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

تو وہ بھی اسی مقام کی بات کرتے ہیں ۔ اسی طرح شنکر اچاریہ بھی اس مرتبہ کو جو انسان کو اس کی اپنی زندگی ہی میں حاصل ہوتا ہے اور جس میں وہ اپنے آپ سے فانی ہو کر حق کے ساتھ باقی رہتا ہے ' جیون مکت (Jivan Mukat) کہتا ہے ۔ ایم ۔ ہریانا (M . Hiriyana) اس بات کی تصدیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ :

> When this truth is realised , one attains ' moksa ' which , as we have seen , is not merely knowing Brahman, but being Brahman. The person who has reached this stage is JIVAN MUKTA or a free man.

He is in life and yet lifted out of it. *(The Essentials of Indian Philosophy* by M. Hiriyana - P.173)

"اسرار خودی" کے دیباچہ میں اقبال خودی کے حقیقی پہلو کے بارے میں بس اتنی بات کہہ کر رہ گئے تھے کہ خودی اپنی حقیقت کے اعتبار سے مضمر ہے، یعنی اس کی حقیقت نامعلوم ہے ۔ اپنی شاعری میں بھی، بالعموم وہ اس حقیقت نامعلوم کو کہیں "نقطہ نوری" کہیں "جو ہر انساں" اور کہیں "مرکز وجود" جیسے ناموں سے موسوم کرنے کے باوجود اس کا سراغ اس سے زیادہ نہیں دے پاتے ۔ خودی کے حقیقی پہلو کا تعلق چونکہ ذات سے ہے جو خدا کی عین ہے اور خدا ہی کی طرح نامعلوم ہے، اس لیے اقبال اس کے بارے میں یہ تو بے شک کہتے ہیں کہ:

خودی کا سرِنہاں لا الٰہ الا اللہ

مگر خودی کے عملی پہلو یعنی (شخصیت) پر زیادہ زور دینے کی وجہ سے بالعموم اس سرِنہاں کی تہ تک نہیں پہنچ پاتے ۔ مگر اس کے باوجود یہ بات ماننے کی ہے کہ آگے چل کر اپنی شاعری کے بعض حصوں میں وہ شخصیت سے ذات کی طرف بھی بڑھتے ہیں، اور بالآخر اپنے باطن کی عمیق گہرائیوں میں ذات سے دوچار ہو کر اپنے تخلیقی وجدان میں خودی کے اس سرِنہاں کو پا لیتے ہیں جسے انہوں نے حقیقت نامعلوم سے تعبیر کیا تھا ۔ چنانچہ اب وہ اپنی شاعری میں اس حقیقت نامعلوم کے اوپر سے پردہ اٹھاتے ہوئے صاف لفظوں میں اعلان کرتے ہیں کہ خودی اور خدا میں کوئی فرق نہیں ۔ گویا اب خودی کا حقیقی پہلو اور خدا ان کی نظر میں ایک ہو جاتے ہیں ۔ اور یوں اس باب میں وہ شنکر ہی کے ہم نوا نظر آنے لگتے ہیں ۔ یہی نہیں بلکہ ایک طرف کائنات کے بارے میں، اور دوسری طرف خودی کے بارے میں وہ بھی وہی کچھ کہتے ہیں جو شنکر اپنے فلسفے میں کہتا ہے ۔ اس طرح خودی، خدا، اور کائنات تینوں کے بارے میں ان کے اور شنکر کے نقطہ نظر میں کوئی خاص فرق باقی نہیں رہ جاتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اب اگر ایک طرف کائنات کے بارے میں وہ یہ کہہ کر شنکر ہی کی طرح اس کی نفی کر دیتے ہیں کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

☆

بر سر ایں باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا ھو بزن

تو دوسری
طرف خودی کے بارے میں یہ کہہ کر نفیِ خودی کا درس بھی دینے لگتے ہیں کہ:

اندکے اندر حرائے دل نشیں
ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

یہاں "ترک خود کن" سے مراد اپنی خودی کے اس باطل تصور کی نفی ہے جو غیر حق ہے۔ شنکر کے ہاں بھی اپنی خودی کے اس تصور کی یا انسان کے اس خیال کی نفی مقصود ہے جس نے اس کی حقیقت کو جو اس کی ذات ہے اور خدا کا عین ہے' اس کے جسمانی وجود یا نفسی جسدی مرکب میں تبدل کر کے اسے اپنی حقیقت سے دور کر دیا ہے۔

اقبال نے "اسرار خودی" کی تصنیف کے زمانے سے لے کر ایک مدت تک جس طرح وحدت الوجود کی مخالفت کے جوش میں خدا کے روبرو ہو کر خودی کو برقرار رکھنے پر "پیوستن" کے مقابلہ میں "گسستن" پر اور وصال کے مقابلہ میں "فراق" پر زور دیا اور جس طرح نفی خودی کے تصور کی مخالفت کر کے اس کے بجائے اثبات خودی کے موقف کی تلقین کی' اس سے گمان ہوتا تھا کہ شاید ان کے نزدیک خودی اور خدا دو ایسے مختلف الحقیقت افراد ہیں جو کبھی ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے' لہٰذا بندے کا خدا سے وصل ناممکن ہے۔ یہ بھی گویا ایک طرح کی ثنویت تھی جس کی رو سے اثبات خودی کے موقف پر قائم رہتے ہوئے خودی اور خدا کو ایک کہنا ممکن نہ تھا۔ لیکن چونکہ انہوں نے یہ سب کچھ محض اپنے وقت اور ماحول کے تقاضوں اور قومی و ملی مصلحتوں کی بنا پر کیا تھا' اس لیے اس کی جڑیں ان کے اندر بہت زیادہ گہری نہ تھیں۔ اس بات کا ثبوت مہاراجہ کرشن پرشاد شاد کے نام ان کے اس خط سے بھی ملتا ہے جس میں انہوں نے واضح طور پر اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اگرچہ ان کا ذاتی میلان "پیوستن" کی طرف ہے مگر انہوں نے وقت کے تقاضوں سے مجبور ہو کر "گسستن" کی حمایت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "اسرار خودی" کی اشاعت کے کچھ عرصہ بعد ان کے خیالات میں تبدیلی رونما ہوئی اور ان کا جھکاؤ ایک بار پھر وحدت الوجود کی طرف ہو گیا۔ شاید یہ ان کی خاک برہمن زاد کی فطری کشش ہی تھی جس کے ہاتھوں مجبور ہو کر بالآخر وہ اپنے اس فطری اور آبائی رجحان کی طرف لوٹ آئے جسے ترک کرنے کے لیے انہیں بقول خود ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بعد کے زمانے میں مشاہیر وجودی صوفیا اور شعرا سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کرتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ان کے بعض ناقدین کا یہ کہنا کچھ ایسا غلط نہیں کہ ان کی فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود سے ہوا تھا' اور انجام بھی اسی پر ہوا۔ ایسی صورت میں ہمیں یہ دیکھ کر تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ اب ان کے نزدیک بھی شنکر ہی کی طرح خودی (جیو آتما) اور خدا میں کوئی فرق باقی نہیں رہا اور وہ بھی اسی کی طرح اس عالم محسوس کو اپنے زمین و آسمان اور چہار اطراف کی تمام اشیا سمیت کالعدم قرار دینے لگے' اس لیے کہ اب ان کے نزدیک ظاہر میں بھی سوائے حق کے اور کچھ موجود نہیں رہا تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ

توان گفتن جہان رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست

☆

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

☆

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں ' نہ مکاں ! لا الہ الا اللہ

خودی کو حق تو خیر وہ پہلے بھی مانتے تھے 'لیکن اب خودی اور خدا ان کی نظر میں ایک ہو گئے ۔ اب وہ کھل کر کہنے لگے کہ خودی حق ہے 'اس کا عرفان خدا کا عرفان ہے 'اور خدا کے عرفان کا طریقہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اپنی خودی میں گم ہو کر اپنا عرفان حاصل کیا جائے کیونکہ خودی عین خدا ہے۔ اب چاہے یوں کہو کہ سوائے خدا کے کچھ موجود نہیں یا یوں کہو کہ سوائے خودی کے کچھ موجود نہیں' بات ایک ہی ہے ۔ جبھی تو وہ کہتے ہیں کہ :

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

☆

بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوے و صدیق خودی شو

یہی نہیں بلکہ ایک پکے وجودی صوفی کی طرح خودی اور خدا کی عینیت کا اس قدر صاف اعلان کر دیتے ہیں کہ اگر شنکر بھی جیو آتما اور برہمن کے ایک ہونے کو زیادہ سے زیادہ صاف لفظوں میں بیان کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ اور کیا کہتا کہ :

کرا جوئی ' چرا در پیچ و تابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی ' جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی ' جز او نیابی

حواشی

۱۔ حرف اقبال ص ۱۳۲

۲۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ص ۱۶۴

۳۔ دیباچہ مثنوی اسرار خودی ۔ اشاعت اول ۔ ۱۹۱۸

۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ ترجمہ نذیر نیازی ۔ ص ۱۴۶

۵۔ *The Essentials of Indian Philosophy* by M. Hiriyana. p. 165

۶۔ اقبال نامہ ۔ حصہ اول ۔ مکتوب بنام مولوی ظفر احمد صدیقی ۔ ص ۲۰۳

۷۔ فلسفہء عجم از علامہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ۔ ترجمہ میر حسن الدین ۔ بی ۔ اے ۔ ایل ایل بی ۔ ص ۱۵۴

۸۔ مثنوی معنوی دفتر ششم ۔ ص ۱۵۸

۹۔ کشف المحجوب ۔ ترجمہ محمد احمد قادری ۔ ص ۱۲۰

۱۰۔ روح مکاتیب اقبال (طبع اول) ۔ اقبال اکادمی پاکستان ۔ لاہور ۔ مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد شاد ۔ ص ۱۵۰

سرسیّد اور اقبال:
ذہنی ارتباط کے خدوخال

طاہر مسعود

سید احمد خاں اور علامہ اقبال کا شمار ان عظیم شخصیات میں ہوتا ہے جنہوں نے اپنے اپنے زمانے کے دھاروں کو سمجھا ' پرکھا اور قوم کی بھلائی اور بہتری کو پیش نظر رکھتے ہوئے قدم آگے بڑھائے ۔ بادی النظر میں دونوں شخصیات کے فکر و عمل میں تضاد کا گمان گزرتا ہے ' تاہم بنظر غائر دیکھا جائے تو اقبال اور سید احمد خان ' دونوں اپنے مقاصد اور فکر و عمل کے لحاظ سے بے حد قریب نظر آتے ہیں ۔ اقبال ' سید احمد خاں کے بعد وہ پہلے مفکر ہیں جنہوں نے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ فرسودہ رسوم سے خلاصی حاصل کریں اور اسلام کے حقیقی اور عملی نظریات کو اپنائیں اور اپنی زندگیوں کو زمانے کے حالات اور تقاضوں کے مطابق ڈھالیں[1] ۔ سید عابد علی عابد لکھتے ہیں : " غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اقبال نے دراصل سرسید اور حالی کے کام کی تکمیل کی[2] ۔ " لیکن بات یہیں ختم نہیں ہوتی بلکہ اس سے آگے بڑھتی ہے ' اور اقبال اس کام کی تکمیل ہی نہیں کرتے ' اس کو نئے مرحلے میں داخل کرتے اور نئے حالات کی روشنی میں نئی منزلوں سے بھی آشنا کرتے ہیں ۔

اقبال اور سرسید کے ذہنی روابط کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی حدود مقرر کرنا خاصا دشوار مرحلہ ہے ۔ لیکن یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ اقبال کے ذہنی استفادے کی کڑیاں ابتدا ہی سے علی گڑھ تحریک اور اس کے راہنماؤں کے افکار و نظریات سے وابستہ رہیں کیونکہ جس ماحول میں اقبال نے شعور کی آنکھ کھولی اور جس فضا میں انہوں نے ذہنی ارتقا کے ابتدائی مرحلے سر کیے ' اس پر سید احمد خاں کی علی گڑھ تحریک کے مختلف النوع اثرات غالب تھے ۔ پورے پنجاب کے باشعور مسلم طبقے کو اس فکری تحریک نے اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا ۔ یہ سید احمد خاں ہی کا عظیم کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنے عہد کی نامور مسلم شخصیات کو اپنے مطمح نظر سے متاثر کیا اور انہیں ساتھ لے کر ملت اسلامیہ کی تعمیر و تشکیل کے لیے مشغول ہو گئے ۔ سید احمد خاں نے دسمبر ۱۸۷۳ کو جب پنجاب کا پہلا دورہ کیا تو ان کے پر جوش استقبال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ سرزمین پنجاب کی ذہنی

فضا ان کی تحریک کے موافق تھی ۔ اس کی ایک سیاسی وجہ یہ بھی تھی کہ ۱۸۴۹ میں جب یہ علاقہ انگریزوں کی عملداری میں آیا اور سکھ حکومت کے دور ظلم و بربریت کا خاتمہ ہوا تو یہاں کے مسلمانوں نے آسودگی و طمانیت پائی ۔ بقول افتخار احمد صدیقی " یہ نیا دور ان کے لیے یکسر رحمت نہ سہی تو کم تر لعنت ضرور تھا "[۲] اس لیے یہاں کے مسلمانوں کے دلوں میں انگریزی اقتدار اور انگریزی تعلیم اور زبان کے بارے میں نفرت آمیز جذبات نہیں تھے ۔ لہٰذا سید احمد خاں کے دورے کے نتیجے میں اہل پنجاب میں بیداری کی لہر اتنی سرعت سے آئی کہ جب سید احمد خاں نے ۱۸۸۴ میں پنجاب کا دوسری بار دورہ کیا تو لاہور ' لدھیانہ ' جالندھر ' امرتسر اور گجرات وغیرہ میں اسلامی رفاہی انجمنیں قائم ہو چکی تھیں ' یعنی مسلمانان پنجاب نے سید احمد خاں کی تحریک کے مقاصد کو کھلے دل سے تسلیم کیا اور جدید زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ان کے ہمنوا بن گئے ۔ یہی وجہ ہے کہ اہل پنجاب سید احمد خاں کی مخالفت پر کمربستہ نہیں ہوئے اور نہ یہاں کے علمائے کرام نے سید احمد خاں کے عقائد اور ان کے اجتہادی نظریات کے خلاف محاذ آرائی اور فتوے بازی کی ۔ مولانا حالی سرزمین پنجاب میں سید احمد خاں کے نظریات کے اثر و نفوذ کا حال بڑے دلکش پیرائے میں بیان کرتے ہیں :

> " ۔۔۔۔ پنجاب کے مسلمان ' جنہوں نے برٹش گورنمنٹ کی بدولت ایک مدت کے بعد نئی زندگی حاصل کی تھی ' اور اس لیے انگریزی تعلیم اور انگریزی خیالات کو خیر مقدم کہنے کے لیے تیار بیٹھے تھے ' سرسید کی منادی پر وہ اس طرح دوڑے جیسے پیاسا پانی پر دوڑتا ہے ۔ انہوں نے صرف یہی نہیں کہ مدرستہ العلوم کو مالی مدد پہنچائی ' بلکہ سچ یہ ہے کہ سرسید اور ان کے کاموں کی کسی صوبہ نے عام طور پر ایسی قدر نہیں کی جیسی پنجاب والوں نے کی ۔ کالج میں انہوں نے ہر ایک صوبہ سے زیادہ لڑکے تعلیم کے لیے بھیجے ' ایجوکیشنل کانفرنس کے ساتھ انہوں نے سب سے زیادہ دلچسپی ظاہر کی ' سرسید کی ہر قسم کی اصلاحیں انہوں نے سب سے زیادہ قبول کیں اور قوم کی بھلائی کے کاموں میں سب سے بڑھ کر انہوں نے سرسید کی تقلید اختیار کی ۔۔۔۔ انہوں نے ہندوستان کے اور حصوں کی طرح سرسید کو مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی کا خواستگار ' مگر دین کا مخرب نہیں ٹھہرایا بلکہ ان کو دنیا اور دین ' دونوں کا سچا خیر خواہ اور خیر اندیش سمجھا ۔ حق یہ ہے کہ قومی خدمات کی داد جو قوم کی طرف سے سرسید کو ملنی چاہیے تھی ' اس کا حق کے مسلمانوں کے برابر کسی صوبے سے ادا نہیں ہو سکا[۳] ۔ "

علامہ اقبال نے مسلمانان پنجاب کی ذہنی بیداری کے عمل اور علمی و عملی سرگرمیوں میں شد و مد سے حصہ لینے کو ان کی فطری خوبی پر محمول کیا ہے ۔ اپنے ایک خط میں انہوں نے مسلمانان پنجاب کی اس خصوصیت کا ذکر یوں کیا ہے : " ۔۔۔ یہاں کے لوگوں میں اثر قبول کرنے کا مادہ زیادہ ہے ۔ سادہ دل صحرائیوں کی طرح ان میں ہر قسم کی باتیں سننے اور ان سے متاثر ہو کر ان پر عمل کرنے کی صلاحیت اور مقامات سے بڑھ کر ہے [۵]۔" یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ خود اقبال بھی اس رائے سے مستثنٰی نہیں ۔ سیالکوٹ سے تعلق کی بنا پر وہ بھی اہل پنجاب یا مسلمانان پنجاب ہی کے زمرے میں آتے ہیں ۔

سیالکوٹ میں اقبال کا طالب علمی کا زمانہ شمس العلما سید میر حسن کے زیر شفقت گزرا جو ان کے استاد ہی نہیں ،محسن و ہمدرد بھی تھے ۔ مولوی میر حسن کا سید احمد خاں کی تحریک اور مقاصد سے بڑا گہرا تعلق تھا ۔ یوں سمجھ لیں کہ پنجاب میں سید میر حسن کی حیثیت علی گڑھ تحریک کے ایک نمائندے جیسی تھی ۔ سید احمد خاں ان پر مکمل بھروسا کرتے تھے ۔ سید احمد خاں سے ان کی ملاقات تو دورۂ پنجاب کے موقع پر ہوئی لیکن اس سے پیشتر وہ سید احمد خاں کے نظریات و مقاصد سے اچھی طرح آگاہ ہو چکے تھے ۔ علمی بصیرت و آگہی ، وسیع المشربی اور روشن خیالی سے متصف ہونے کی بنا پر سید احمد خاں کے نظریات و تصورات سے گہری وابستگی و دلچسپی رکھتے تھے ۔ ۱۸۷۷ میں جب علی گڑھ کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا تو اس تقریب میں سید میر حسن بھی شریک تھے [۶]، مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے ممبر تھے اور اس کے جلسوں میں شریک ہوتے تھے ۔ سید احمد خاں سے ان کے ذاتی مراسم کا اندازہ ان دس (۱۰) خطوط سے ہوتا ہے جو مکتوبات سرسید میں "بنام مولانا میر حسن" شامل ہیں ۔ ان سے مترشح ہے کہ انہیں سید احمد خاں کی تحریروں کا اس قدر لپکا تھا کہ تصانیف و رسائل سید احمد خاں کی خریداری کے لیے پیشگی چندہ بھجوا دیا کرتے تھے ، "خصوصاً" سید احمد خاں کی "تفسیر القرآن" کے بارے میں استفسارات کرنا ، اس کی مختلف جلدوں کی طباعت کے مراحل سے باخبر رہنا اور اشاعت کا انتظار و اشتیاق اور تقاضوں پر تقاضے کرنا ان کی دلچسپی کے واضح ثبوت ہیں ۔ ان خطوط میں ۷ ۔ مارچ ۱۸۹۶ کا ایک خط ایسا بھی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ " تہذیب الاخلاق " کے ہر نئے شمارے کے لیے ایک ماہ تک انتظار کرنا ان پر گراں گزرتا تھا ، اس لیے انہوں نے سید احمد خاں کو مشورہ دیا کہ وہ " تہذیب الاخلاق " کو مہینے میں ایک مرتبہ کے بجائے دو مرتبہ شائع کیا کریں جس کے جواب میں سید احمد خاں نے مالی مشکلات اور تصنیفی مصروفیات کی مجبوریاں بیان کرتے ہوئے معذوری ظاہر کی [۷] ۔

شمس العلما سید میر حسن سے اقبال کی قلبی وابستگی اور شیفتگی کا عالم یہ تھا کہ خود اپنے آپ کو وہ ان کی زندہ تصنیف گردانتے تھے اور ان سے طالب علمانہ و نیاز مندانہ

تعلق کو باعث فخر خیال کرتے تھے:

مجھے اقبال اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں ہیں وہ کچھ بن کے نکلے ہیں[۸]

پھر اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے انگلستان جانے سے پہلے حضرت نظام الدین اولیا" کی درگاہ" پر حاضر ہو کر "التجائے مسافر" میں اپنے استاد کے بارے میں عقیدت مندانہ جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو
دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمیں
کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو[۹]

میر حسن سے تعلق خاطر کی بنا پر اقبال نے اس وقت تک خود کو "سر" کے خطاب کے قابل نہیں سمجھا جب تک کہ ان کے محترم استاد کو شمس العلما کا خطاب نہیں مل گیا۔ یہ تھی احترام و محبت کی وہ فضا جو استاد اور شاگرد کے درمیان موجود تھی۔ اقبال اسکول سے لے کر کالج کی سطح تک مولانا سید میر حسن کے پاس زیر تعلیم رہے اور معمول تھا کہ اسکول اور کالج کے بعد شام کو ان کے گھر پر بھی تعلیم حاصل کرنے جایا کرتے تھے، یعنی زیادہ تر وقت سید میر حسن کی خدمت میں گزارتے تھے۔ لہٰذا یہ لازم ہے کہ سید احمد خاں کے فکری دھارے میر حسن کے فیض صحبت سے شعوری و لاشعوری طور پر فکر اقبال کی تعمیر و تشکیل میں معاون و مددگار رہے ہوں۔

برصغیر کے روشن خیال، باشعور اور ہوش مند مسلمانوں کی طرح اقبال بھی سید احمد کے مداح و عقیدت مند تھے۔ جب سید احمد خاں کا انتقال مارچ ۱۸۹۸ میں ہوا تو برصغیر کے تمام مسلمانوں کی طرح اقبال نے بھی قومی اور علمی نقصان کے حامل اس سانحے کو شدت سے محسوس کیا۔ ان دنوں اقبال ایم۔ اے کے طالب علم تھے اور لاہور سے سیالکوٹ گئے ہوئے تھے۔ سید احمد خاں کی وفات کا تار سید میر حسن کو ملا تو وہ کالج جا رہے تھے۔ راستے میں اقبال سے ملاقات ہوئی تو کہا کہ سید احمد خاں وفات پا گئے ہیں، مادۂ تاریخ کے لیے فکر کرنا، میں بھی کوشش کرتا ہوں۔ اقبال، سید احمد خاں کی وفات حسرت آیات سے خود بھی متاثر تھے، استاد کی ہدایت نے اس تاثر کو اور بھی گہرا کر دیا۔ استاد اور شاگرد دونوں نے تاریخیں نکالیں[۱۰]۔ مادہ ہائے تاریخ کے انتخاب کے لیے جو کمیٹی بنائی گئی، اس نے مولوی سید میر حسن اور اقبال کی تاریخوں کو بہترین قرار دیا۔ شمس

العلما سید میر حسن کی نکالی ہوئی تاریخ وفات یہ تھی :

غفرلہ (۱۳۱۵ھ)

(اس کی مغفرت کی گئی)

اقبال نے قرآن پاک کی اس آیت سے تاریخ نکالی :

انی متوفیک ورافعک الی و مطھرک (۱۳۱۵ھ)

یہ آیت مبارکہ سورہ آل عمران کی ہے ۔ اس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام ۔کے لیے خداوند قدوس کی خوشنودی کا اظہار ہے ۔ یوں اقبال نے اس آیت سے تاریخ نکال کر سید احمد خاں کی شخصیت کی عظمت و بزرگی کا نہایت خوبصورت اعتراف کیا" ۔ سیالکوٹ کے بعض علما نے اس پر اعتراض کیا کہ جو آیت مبارکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شان میں نازل ہوئی ' اس سے سید احمد خاں کی تاریخ وفات نکالی ہے ۔ شیخ اعجاز احمد کا بیان ہے کہ جب علامہ اقبال تک یہ بات پہنچی تو انہوں نے دوسرا مادۂ تاریخ نکالا :

کانہ مسیح لکل مراض ط[۱۲] (۱۳۱۵ھ)

لہٰذا یہ امر یقینی ہے کہ اقبال اپنے استاد میر حسن کے ذریعے اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں ہی سید احمد خاں کی تحریک اور اس تحریک کے مقاصد سے واقف ہو چکے تھے ۔ علی گڑھ سے اثر قبول کرنے میں اقبال کے محبوب استاد ٹی ۔ ڈبلیو آرنلڈ بھی جن سے گورنمنٹ کالج لاہور میں اقبال ذہنی طور پر قریب رہے' بہت معاون رہے ہوں گے ۔ بانگ درا کی نظم " نالہ فراق " اور فلسفہ عجم " کے انتساب سے علامہ کی پروفیسر آرنلڈ سے جذباتی وابستگی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔

اقبال نے سید احمد خاں کے افکار کی عکاسی کرتے ہوئے جنوری ۱۹۰۳ میں ایک نظم "سید کی لوح تربت "لکھی ۔ یہ ایک ایسی نظم ہے جس کے حوالے سے سید احمد خاں کے دبستان فکر سے اقبال کے روابط کو کسی حد تک متعین کیا جا سکتا ہے ۔ تاہم اس سلسلے میں نظم کے ابتدائی متن کو سامنے رکھنا ہو گا[۱۳] ۔ اس نظم میں وہ پر درد و پر تاثیر صدائیں ہیں جو اقبال نے تخیل کے کانوں سے سید مرحوم کی قبر سے سنیں اور ذہن و فکر کو جلا بخشی ۔ یہی وہ نقطہ اتصال ہے جہاں اقبال کے رجحانات و میلانات تخیل کا روپ دھارتے ہوئے فکر سید احمد خاں کی ہم نوائی میں تسکین پاتے ہیں ۔ اس نظم میں دین و دنیا ' دونوں کے حوالے سے 'ایک متوازن رویہ اپنانے کی تلقین ' اور دوسرے لفظوں میں انتہا پسندی سے گریز کی تاکید :

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں[۱۴]

فرقہ بندی و تفرقہ بازی کے ہنگامے سے پرہیز :

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لیے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر یہاں[15]

زمانے کے تغیرات کو سمجھ کر نئے زمانے کے نئے تقاضوں کا ساتھ دینے کی ہدایت:

محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ[16]

بحیثیت مدبر، سیاسی امور میں دلیری، بے باکی و حق گوئی کی تلقین:

تو اگر کوئی مدبر ہے تو سن میری صدا
ہے دلیری دست ارباب سیاست کا عصا
عرض مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے
نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے
بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوت فرماں روا کے سامنے بیباک ہے[17]

قوم کی ترقی و خوشحالی کے لیے جان توڑ کوشش کرتے ہوئے امر ہو جانا اور اس راستے میں پیش آنے والی رکاوٹوں سے گھبرانے کے بجائے عزم و حوصلہ پانے کی تلقین:

دیکھ آواز ملامت سے نہ گھبرانا ذرا
عشق کے شعلے کو بھڑکاتی ہے یہ بن کر ہوا
وہ شجر ہے عشق اخواں، زندگی ہے جس کا پھل
قوم کے عاشق کو چھو سکتا نہیں دست اجل[18]

اس نظم کا بنیادی تصور یا حقیقی پیغام فارسی شعر میں نہایت خوبی سے بیان ہوا ہے کہ عالم گیر اخوت و محبت کا شمار اسلام کے بنیادی نصب العین کا حصہ ہے۔ اسی نصب العین کی بدولت ملت اسلامیہ نے وہ نمایاں حیثیت اور بلند مقام پایا ہے کہ وہ "خیر الامم" بن گئی:

چوں ز مینائے محبت خوردہ بودم بادۂ
تا ثریا رفت ایں قوم نہ خاک افتادۂ[19]

اسلام باہمی اخوت کے رشتے سے ہماری شیرازہ بندی کرتا ہے اور تمام قوموں کے ساتھ فراخ دلی، بلند حوصلگی اور رواداری کے سلوک کا درس دیتا ہے۔ غیر اقوام سے متعصبانہ رویہ رکھنا یا انھیں اچھا نہ سمجھنا، مسلمانوں کا وتیرہ نہیں، نہ ہی دین کی کوئی خدمت ہے:

گالیاں دینا کسی کو دین کی خدمت نہیں
یہ تعصب کوئی مفتاح در جنت نہیں[20]

یہ سب وہ رویے ہیں جن کا اثر و نفوذ کلام اقبال میں آغاز سے لے کر انجام تک کسی نہ کسی

صورت میں نظر آتا ہے جبکہ اردو ادب کے بعض نقاد اس نظم کو اقبال کی ابتدائی شاعری کا نمونہ قرار دیتے ہوئے نظر انداز کر دینا چاہتے ہیں۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا لکھتے ہیں:

"۔۔۔ یہ نظم ۱۹۰۳ میں لکھی گئی ہے۔ جیسا کہ سب جانتے ہیں' یہ اقبال کی شاعری کا دور اول ہے اور انہوں نے جو کچھ اس زمانے میں لکھا ہے' بعد میں بہت کچھ اس کے برعکس تحریر کیا ہے ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ "سید کی لوح تربت" بھی اسی قسم کی نظم ہے جسے غیر ضروری اہمیت نہیں دینی چاہیے[۲۱]"۔

خد و خال اقبال کے مصنف محمد امین زبیری بھی اس نظم کی اہمیت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں[۲۲]۔ اقبال کی فکر کو سمجھنے میں کجی ہمیشہ اس وقت سامنے آتی ہے جب دور اول اور بعد کے افکار کو برعکس تصور کیا جاتا ہے۔ در حقیقت جن افکار کو برعکس سمجھا جاتا ہے' وہ ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ارتقا یافتہ صورت ہیں۔ ہر صاحب فکر کی سوچ میں اولاً کئی رنگ پھوٹتے ہیں لیکن وقت' حالات اور زمانے کے ساتھ ساتھ ان میں سے کچھ رنگ پھیکے پڑ جاتے ہیں' کچھ گہرے ہو جاتے ہیں اور بعض مختلف شیڈز اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال کی فکر کا بھی یہی عالم ہے۔ اولین دور کے بیشتر کلام کو کلام مابعد کے برعکس تسلیم کر لیا جائے تو کیا ضروری ہے کہ یہ نظم بھی اسی ذیل میں آئے گی یا کیا لازم ہے کہ اس نظم میں پیش کردہ تمام افکار' افکار مابعد سے کلی طور پر مختلف ہوں۔ "سید کی لوح تربت" کو اس لیے غیر معمولی اہمیت دینی چاہیے کہ اقبال' سید احمد خاں کے نہ صرف دل سے قدر دان تھے بلکہ ان کے لیے ایک خاص عقیدت کا جذبہ ابتدائی عمر سے ہی دل میں رکھتے تھے[۲۳]' اس لیے یہ نظم افکار اقبال کی روح کو سمجھنے کے لیے ایک اہم ابتدائی اشارہ بن جاتی ہے۔

واضح رہے کہ تاریخی' معاشرتی' معاشی' عمرانی' ثقافتی' تہذیبی اور سب سے بڑھ کر سیاسی حالات کے زیر اثر ملکی سطح پر بھی تغیرات رونما ہو رہے تھے' اور بین الاقوامی سطح پر بھی جن سے اثرات قبول نہ کرنا غیر فطری امر تھا' نیز یہ کہ ۱۹۰۳ سے لے کر ۱۹۰۸ تک اقبال کے ذہنی افق پر مسلسل توسیع ہوتی رہی' لیکن اسلامی مابعد الطبیعیات کی اساس جوں کی توں ہی رہی بلکہ اس میں زیادہ استحکام پیدا ہوتا گیا۔ اس ضمن میں آرنلڈ اور سر عبدالقادر سے اقبال کے مابین مکالموں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو اردو شعر و ادب کے حوالے سے ہیئت اور مواد سے بلاواسطہ اور بالواسطہ متعلق ہیں اور اقبال کی متخیلہ میں فکری اور نظریاتی ارتقا کا پتہ دیتے ہیں' تاہم قومی اور ملی نظریات اور زیادہ پختہ صورت میں پیش نظر رہے۔ یہ وہی قومی اور ملی احساسات و جذبات اور نظریات ہیں جن کی داغ بیل سر سید احمد اور حالی نے رکھی تھی۔

ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا اس موضوع پر مزید رقمطراز ہیں کہ:

"علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر میں سرسید کا ذکر بہت کم آیا ہے ' بلکہ صرف ایک ہی نظم میں ان کا تفصیلی ذکر ہوا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ علامہ اقبال نے ۱۹۰۸ کے بعد کچھ لکھا ہے ' وہ ان کا اصل سرمایہ حیات ہے اور وہی ان کے کلام کا جزو غالب ہے اور اسی کی وجہ سے انہیں اس قدر اہمیت دی جاتی ہے ۔ اس تمام حصے کی چھان بین کریں تو سید احمد خاں کا کہیں ذکر تک نہیں ملے گا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تلاش بسیار کے بعد میں سید احمد خاں کا بالکل سرسری ذکر علامہ کی تحریروں میں دو تین جگہ دیکھ سکا ہوں "[۲۴] ۔ اولاً" یہ کہ فکری اخذ و استفادہ نام لیے بغیر بھی ممکن ہے ' ثانیاً" اقبال کے کلام نظم و نثر کی ضخامت کو مد نظر رکھا جائے تو سید احمد خاں کا ذکر واقعی کم ہے ' تاہم اہمیت و وقعت کے اعتبار سے کسی طرح کم نہیں ۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ سید احمد خاں کی عظیم الشان شخصیت اقبال کے دل و دماغ کو مسحور کرتی تھی ۔ یہی سبب ہے کہ اقبال ' سید احمد خاں کی آوازیں تخیل کے کانوں سے سنتے ' محسوس کرتے اور خوابوں میں ان سے ہم کلام ہوتے ۔ مثنوی " پس چہ باید کرد اے اقوام شرق " کے اختتام پر اقبال نے " در حضور رسالت مآب ﷺ " ایک عرضداشت پیش کی ہے ۔ اس کے آغاز میں اقبال نے بہ زبان فارسی ایک نوٹ دیا ہے کہ " شب سہ اپریل ۱۹۳۶ کہ در دار الاقبال بھوپال بودم سید احمد خاں رحمتہ اللہ علیہ را در خواب دیدم فرمود ند کہ از علالت خویش در حضور رسالت مآب ﷺ عرض کن "[۲۵] ۔ پروفیسر الیاس برنی کے نام ۱۳ جون ۱۹۳۶ کے خط میں اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ " ۳ اپریل کی شب ۳ بجے کے قریب (میں اس شب بھوپال میں تھا) میں نے سرسید علیہ الرحمتہ کو خواب میں دیکھا ۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو ۔ میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گزر گئی ۔ فرمایا ' حضور رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں عرض کرو ۔ میری آنکھ اس وقت کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر جو اب طویل ہوگئی ہے ' میری زبان پر جاری ہو گئے ۔ ان شا اللہ ایک مثنوی فارسی " پس چہ باید کرد اے اقوام شرق " نام کے ساتھ عرضداشت شائع ہو گی "[۲۶] ۔ سر راس مسعود کے نام ۲۹ جون ۱۹۳۶ کے خط میں بھی اس خواب کا حال یوں بیان کیا ہے :

> " ۳ ۔ اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا ' میں نے تمہارے دادا رحمتہ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا ۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کر ۔ میں اسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ شعر عرضداشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے "[۲۷] ۔

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اقبال نے تین مقامات پر سید احمد خاں کو " رحمتہ اللہ علیہ " کہہ کر پکارا ہے ۔ اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سید احمد خاں سے اقبال کا ذہنی و

قلبی تعلق کس سطح کا تھا ۔۔۔۔۔۔ مذکورہ خواب کی مختلف جہتیں ہیں جسے مابعد الطبیعاتی لحاظ سے بشارت قرار دیا جا سکتا ہے ' دوسری نفسیاتی جہت کو فرائیڈین اور شعور اور لاشعور کے ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ ژونگ کے آرکیٹائپل (Archetypal) نظریات کے ضمن میں رکھ کر اجتماعی لاشعور کے حوالے سے تجزیہ کر کے دیکھا جا سکتا ہے ' نیز ہمارے اس مقالے کے نفس موضوع کے لحاظ سے اس امر کو تقویت پہنچتی ہے کہ علامہ کی سرسید احمد خاں سے جو فکری 'عقلی اور جذباتی وابستگی اول اول قائم ہوئی تھی 'اس میں تخفیف اور کمی کے بجائے ہمیشہ اضافہ ہوتا رہا اور یہ ذہنی تعلق ہر زمانے میں قائم رہا ۔

اقبال نے سید احمد خاں کا جہاں بھی ذکر کیا ہے ' اس سے ایک صالح فکری شخصیت کا ہیولیٰ ابھر کر سامنے آتا ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ اقبال 'ان کے فکر و نظر 'علمی بصیرت 'مخصوص حالات میں ان کے کردار و موقف اور دلی کرب کو سمجھ کر ان کی عظمت کے قائل ہوئے تھے ' محض جذباتی لگاؤ کے سبب نہیں ۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۲۸ میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدہ دہلی سے خطاب کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا :

> " میں اس حقیقت کا اعتراف کرتا ہوں کہ آج سے نصف صدی قبل سر سید احمد خاں مرحوم نے مسلمانوں کے لیے جو راہ عمل اختیار کی تھی 'وہ صحیح تھی' اور تلخ تجربوں کے بعد ہمیں اس راہ عمل کی اہمیت محسوس ہو رہی ہے ۔"[۲۸]

کانگریسی خیال کے علما کے مقابلے میں سید احمد خاں کی سیاسی بصیرت اور معاملہ فہمی کا ذکر کرتے ہوئے ۷ مارچ ۱۹۳۸ کو فرمایا کہ ان (علما) میں سوجھ بوجھ اور سیاسی بصیرت کا فقدان ہے ۔ وہ نہیں جانتے کہ ہندو ارباب سیاست آزادی اور شہنشاہیت دشمنی کے پردے میں کیا کھیل کھیل رہے ہیں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ البتہ سرسید احمد اس نکتے کو خوب سمجھے ۔ انہوں نے نہایت صحیح کہا کہ مجھے ایسے آئین سے کوئی دلچسپی نہیں جس میں میرا کوئی حصہ نہیں یا اگر کہنے کو ہے بھی تو اپنا حق منوا سکوں نہ اسے چھیننے سے روک سکوں ۔۔۔۔۔۔۔۔۔ سرسید نے ہمیں مشورہ دیا تھا کہ ہم کانگریس سے الگ رہیں ۔ کانگریس میں شرکت کا مطلب یہ ہوتا کہ ہم نے اس فرضی اور خیالی 'یعنی ہندوستانی قومیت کا وجود تسلیم کر لیا ہے جو دراصل ہندو قومیت ہی کا ایک دوسرا نام ہے[۲۹] ۔

سرسید نے مفروضات کے رومانی ہیولے کو مسترد کر کے فکر و عمل کی سرزمین پر قائم و دائم حقیقت کو عقلی روشنی میں پرکھ کر قبول کیا تھا جس پر علامہ اقبال نے صاد بھی کیا اور اپنے نظریہ پاکستان کی بنیاد رکھی ' لہذا سرسید احمد خاں کی شخصیت اور ان کے نظریات اقبال کی فکر کا دائمی حصہ رہے اور اس ارتقا کا عمل جاری رہا ۔ سید احمد خاں کی اعلیٰ ظرفی ' دور اندیشی اور ان کی تحریک کے کردار کو سراہتے ہوئے علامہ نے اسی نشست میں فرمایا :

" سر سید احمد خاں کی رائے نہایت صائب تھی ۔ سر سید کو علما نے کیا کچھ نہیں کہا : کافر، ملحد، کرسٹان، لیکن سر سید کا کتنا بڑا احسان ہے کہ انہوں نے اس خطرے کو بھانپ لیا جو بحیثیت ایک قوم مسلمانوں کو در پیش تھا ۔ انہوں نے مسلمانوں کی جداگانہ قومیت پر زور دیا ۔ وہ جب تعلیم پر زور دیتے، تہذیب و تمدن میں آگے بڑھنے کی تاکید کرتے، تب بھی ان کا کہنا یہی تھا کہ ہم اپنا جداگانہ ملی وجود ہر حالت میں قائم رکھیں ۔۔۔۔۔۔۔۔ یہی وجہ ہے علی گڑھ کی بدولت ایک عام بیداری پیدا ہوئی اور قوم کے قوائے علم و عمل حرکت میں آئے ۔ یہ گویا ہماری نشاۃ ثانیہ ہی کی ایک تحریک تھی "[۳۰] ۔

اسی مقام پر ایک نکتے کا اور انکشاف ہوتا ہے کہ سید احمد اور علامہ اقبال دونوں، مسلمانوں میں افتراق و انتشار اور فقہی جھگڑوں کے بجائے، یعنی فرقہ واریت کے بجائے ملی اتحاد دیکھنے کے خواہاں تھے ۔ سید احمد نے تو عملاً" مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں سب فرقوں کے لیے ایک مسجد قائم کر کے نماز ادا کرنے کی دعوت دی اور ہر فرقے کی دینیات کو لازمی قرار دے دیا، گویا اجتہاد کے دروازے کھول دیے ۔ تنگ دلی، تنگ نظری اور فقہی ملائیت کا سد باب کر دیا ۔ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کو مسلم دینیات کے مطالعے کے سلسلے میں اپنی رائے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً" لازمی ہے ۔ اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ میں بھی سر سید احمد خاں کی دور رس نگاہ کم و بیش پیشگو یانہ تھی "[۳۱] ۔

" Islam and Qadianism " میں سید احمد خاں کی مذہبی و اسلامی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے انہیں بڑے اچھے الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا ہے :

He was the first modern Muslim to catch a glimpse of the positive character of the age which was coming. The remedy for the ills of Islam proposed by him, as by Mufti Alam jan in Russia, was modern education. But the real greatness of the man consists in the fact that he was the first Indian Muslim who felt the need of a fresh orientation of Islam and worked for it . We may differ from his religious views, but there can be no denying the fact that his sensitive soul was the first to re-act to the

modern age [32].

سید احمد خاں کی تکفیر کرنے والے علما کو صراط مستقیم دکھاتے ہوئے، استدلالی انداز میں کہتے ہیں:

"علمائے سہارن پور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا: یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو[۳۳]"۔

مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو اپنے ایک خط میں علمائے سو کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"آپ نے ٹھیک فرمایا ہے۔ پیشہ ور مولویوں کا اثر سرسید احمد خاں کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا، مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولیٹکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً" کسی کو نہیں ہوا[۳۴]"۔

سرسید احمد خاں کی صفات اور کارہائے نمایاں پر روشنی ڈالتے ہوئے ۴ جون ۱۹۳۸ کو انہوں نے کہا:

"سرسید کی ذات بڑی بلند تھی، بڑی ہمہ گیر۔ افسوس ہے مسلمانوں کو پھر ویسا کوئی رہنما نہیں ملا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ غلامی اور محکومی بہت بڑی لعنت ہے۔ حکومت اور اقتدار ایک سحر ہے جس سے محکوموں کے دل و دماغ ماؤف ہو جاتے ہیں۔ علی گڑھ کی کتنی بڑی خوبی ہے کہ اس نے ہمارے دل و دماغ کو محفوظ رکھا۔ یا پھر یوں کہنا چاہیے کہ اسلام میں زندگی کی بے پناہ قوت ہے۔ یہ قوت علی گڑھ میں بھی کارفرما تھی۔ لہٰذا باوجود مغربی تعلیم کے مسلمانوں کا جذبہ ملی قائم اور برقرار رہا[۳۵]"۔

اپنے دور کے مخصوص حالات کی مناسبت سے سید احمد خاں نے جو مصلحت پسندانہ پالیسی اپنا رکھی تھی، اس کے متنازعہ پہلوؤں کو پیش نظر رکھتے ہوئے علامہ نے فرمایا:

"میں تسلیم کرتا ہوں کہ سرسید کے خیالات اور ان خیالات کے ماتحت انہوں نے جو اقدامات کیے، وہ تنقید سے بالاتر نہیں، ان میں گفتگو کی گنجائش ہے۔ لیکن یہ اقدامات ضروری تھے۔ حالات کا تقاضا تھا کہ ایسا کوئی اقدام کیا جاتا جس سے مسلمانوں کی توجہ وقت کے تقاضوں اور مستقبل کی طرف منعطف ہوتی۔ سرسید کی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے یہ اقدام کیا۔ یہ اقدام بہرحال ضروری تھا۔ یہی بات ہے جو ان

کے نکتہ چینوں کی سمجھ میں نہیں آئی [۳۶]"۔

سید احمد خاں کی ذات و صفات اور ان کے کارناموں سے اقبال اس درجہ متاثر تھے کہ وہ چاہتے تھے کہ ان کی روح کو بھی "جاوید نامہ" میں جمع کر دیں لیکن انہیں خیال نہ رہا [۳۷]
سید احمد خاں (۱۸۱۷ تا ۱۸۹۸) اور علامہ اقبال (۱۸۷۷ تا ۱۹۳۸) کے ادوار میں زمانی فرق تو ہے، تاہم زمانی فرق ذہنی و فکری رشتوں کی راہ میں حائل نہیں ہوتا، اور پھر ان دونوں کے ادوار تو ایک طرح سے ایک دوسرے سے متصل ہیں ۔ زمانے کی کئی لہریں ایک کی حد سے شروع ہو کر دوسرے کی حدود میں داخل ہوتی نظر آتی ہیں جن کی شدت میں کمی بیشی تو محسوس کی جا سکتی ہے لیکن یکسر مختلف قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے سید احمد خاں سے کسی اہم مسئلے میں کسی بڑے اختلاف رائے کا اظہار نہیں کیا ہے ۔
ہندوستان اور مسلمانوں کی حد تک جو مسائل درپیش رہے، ان کے تعلق سے تو مقاصد، نصب العین اور اصول و نظریے میں دونوں میں بڑی حد تک یکسانیت اور مماثلت ہے [۳۸]۔
دور حاضر کے علما ارتقا کے تسلسل کے قائل ہیں بالخصوص تاریخ کے مادی جدلیاتی تصورات اور نظریات میں طین و وقت، نسل اور زمانے کی اہمیت کے جو مارکسی فکر کے عین مطابق ہے ۔ اقبال بھی آئین نو کے قائل ہیں لیکن آفاقی نظریات جزوی تبدیلیوں کے باوجود اپنی اساس قائم رکھتے ہیں ۔ افلاطون اور ارسطو کے زمانے کے آفاقی نظریات جو کائنات کی فطرت اور انسان کی جبلت سے تعلق رکھتے ہیں، وہ اساسی ہیں، ان میں یکسر اور کلیتہ" تبدیلی نہیں ہو سکتی، صرف زمانی و مکانی تغیرات واقع ہوتے رہے، لہذا سید احمد اور اقبال جن کے مابین کوئی بڑا زمانی و مکانی خلا نہیں ہے، کوئی بنیادی اختلاف کیسے ہوتا جبکہ دینی، ثقافتی، تہذیبی، لسانی، معاشی اور معاشرتی اقدار دونوں میں قریب قریب مشترک ہیں ۔

۱۸۵۷ کی ناکام جنگ آزادی کے بعد سر سید احمد خاں نے حقیقت پسندانہ نظر سے صورت حالات کا جائزہ لیا اور تمام محرکات و عوامل کا معروضی تجزیہ کیا، اور اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ شکست خوردہ قوم بجائے اس کے کہ نو آبادیاتی حکمرانوں اور پست ذہنیت کی حامل ہندو قوم کے ظلم کی چکی میں پسنے کے باعث ایسی سطح پر پہنچ جائے کہ پھر عدم سے وجود میں نہ آسکے، اس قوم کے لیے ایک ایسا ساز گار اور متوازن راستہ نکالا جائے کہ مسلم قوم کو دم لینے کی کچھ مہلت میسر آجائے تاکہ وہ اپنی خامیوں اور کمزوریوں کو دور کر کے مستقبل کے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے خود کو تازہ دم کر سکے ۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے لازمی تھا کہ مصلحت پسندانہ پالیسی اپنائی جائے اور بپھرے ہوئے نو آبادیاتی حکمرانوں کے غصے کو زائل کرنے کی حتی الامکان کوشش کی جائے ۔ یہی وجہ ہے کہ سید احمد خاں نے ناگوار باتوں کو بھی حکمرانوں کے سامنے اس انداز سے پیش کیا کہ ان کے منفی پہلو حکمرانوں

کو نہ کھٹکیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی بزدلانہ اقدام نہ تھا ' بلکہ یہی وہ مثبت طریقہ تھا جس میں بغیر کسی تصادم کے جابر حاکم کے سامنے کلمہ حق کہا جا سکتا تھا ۔ اس سے پیشتر وہ ۱۸۵۷ کے تصادم کا نتیجہ دیکھ چکے تھے ' اس لیے وہ اپنی قوم کو جذباتی تصادم کی بھینٹ نہیں چڑھانا چاہتے تھے ۔ تصادم کی فضا کو ختم کر کے سمجھوتے اور ہم آہنگی کی فضا پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ نو آبادیاتی نظام اور استعمار پسند آقاؤں نے اس زمانے میں جس قدر خوف و ہراس پھیلا رکھا تھا ' اس کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے تو ایسے ظالم حکمرانوں کو آئینہ دکھانا ' تصادم کا ذمہ دار ٹھہرانا ' حقیقی صورت حال سے آگاہ کرنا ' بڑی شجاعت کا کام ہے ۔ رسالہ "اسباب بغاوت ہند" میں انہوں نے اس بات پر اصرار کیا تھا کہ جب تک عوام کو سیاسی حقوق اور حکومت میں مداخلت کا حق حاصل نہ ہو ' اس وقت تک کوئی دیرپا اور اچھی حکومت قائم نہیں ہو سکتی ۔ علی الخصوص ہماری گورنمنٹ کو جو غیر ملک کی رہنے والی تھی اور مذہب اور رواج اور راہ و رسم اور طبیعت اور عادات بھی اس ملک سے مختلف رکھتی تھی ۔ اس بات کا خیال رکھنا واجبات میں سے تھا[۳۹] ۔ قاضی جاوید اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ گزشتہ صدی کی چھٹی دہائی کے ہندوستان کی معروضی صورت حال میں یہ خیالات بلاشبہ انقلابی اور نہایت ترقی پسندانہ تھے ' یہاں تک کہ سیل بیڈن ' فارن سیکرٹری حکومت ہند اور برطانیہ کے بعض اخبارات نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے باغیانہ قرار دیا اور حکومت سے مطالبہ کیا کہ ایسے خیالات کا اظہار کرنے والے شخص سے سختی کے ساتھ باز پرس ہونی چاہیے ۔ اس کے باوجود سید احمد خاں اپنے موقف پر ڈٹے رہے[۴۰] ۔ سید احمد خاں ایک طرف تو بہ زور حکمت اور تدبر اس حصار کو توڑ رہے تھے جو ہندوؤں اور انگریزوں نے مل کر مسلمان قوم کے گرد قائم کر رکھا تھا ' اور دوسری طرف مسلمان قوم کو شکست خوردگی کے احساس کمتری سے باہر نکال کر امید کی کرن دکھا رہے تھے کہ زوال اور انحطاط کے بعد عروج بھی حاصل ہو سکتا ہے ۔ مسلمان قوم جو جذبہ نفرت سے مغلوب ' خودکشی کی جانب گامزن تھی ' اس کی سوچ اور فکر کا قبلہ ہی درست نہیں کیا بلکہ اس قوم کے مذہب کو بھی غیر قوموں کے حملوں سے محفوظ رکھا ۔ ان کے جذبات اور احساسات کی تربیت و تہذیب کی اور ان کے مشتعل جذبات کو ٹھنڈا کیا ' ماضی کے خسارے کو پورا کرنے کی تدبیر بتائی ' تخریب کے بجائے تعمیر کا راستہ دکھایا ' ان کو آنے والی نسلوں کے مستقبل کی طرف متوجہ کیا ۔ گویا جذبات کی نہج سے ہٹا کر فکر اور عقل کی منہاج قائم کی اور اس رویے کو اپنے مختلف تعمیری منصوبوں کے ذریعے مضبوط اور مستحکم بنایا اور حائل ہونے والی منفی قوتوں کا سد باب بڑے احسن طریقے سے کیا ۔

اقبال کا دور سید احمد خاں کے دور سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اب نو آبادیاتی نظام کا اثر و رسوخ کسی قدر ماند پڑتا جا رہا تھا ' البتہ مسلمان قوم کے مسائل و معاملات کم

و بیش وہی تھے جو سید احمد خاں کے دور میں تھے ۔ سید احمد کو دہلی کالج سے فارغ التحصیل دانشوروں کی جو کھیپ میسر آئی تھی، اس نے ملک میں دانشوری کا فکری، عقلی اور سائنسی چراغ روشن کیا تھا ۔ "محب ہند" "فوائد الناظرین" اور "قران السعدین" جیسے رسالوں نے تفکر و تعقل کے راستے سے معروضی تجزیے اور منطقی و استدلالی تحلیل کا جو راستہ بنایا تھا، وہ سید احمد کے اور ان کے رفقا کے بہت کام آیا جس سے اسلامی نشاۃ ثانیہ کے قیام میں مدد ملی ۔ سر سید احمد کے بنائے اداروں نے اقبال کو ان کے دور میں بڑی مدد دی اور قوم کی سوچ اور فکر میں پختگی اور استواری آئی ۔ سید احمد خاں نے اپنے خاص لائحہ عمل کے تحت جو کام برصغیر میں کیا تھا، اس کے سبب راہ اس قدر ہموار ہو چکی تھی کہ اقبال کسی شدید رد عمل کا سامنا کیے بغیر فلسفیانہ صلاحیتوں کے بل بوتے پر قوم کو بصیرت و آگہی کے میدان میں ایک قدم اور آگے لے گئے، یعنی اتحاد عالم اسلامی کی طرف! لیکن راہ وہی تھی جس کے نشان سید احمد خاں کی فکر تک پہنچتے ہیں ۔ اقبال نے سید احمد خاں کے بعد قوم کی رہنمائی اسی جذبے، خلوص اور بے باکانہ انداز سے کی جو سید احمد خاں کا خاصہ تھا کہ وہ سوتے جاگتے ہر لمحہ قوم کی فکر میں لگے رہتے تھے ۔ یوں دیکھا جائے تو مقاصد اور فکر و عمل کے اعتبار سے اقبال اور سید احمد خاں، دونوں میں بڑی حد تک مشابہت و مماثلت نظر آتی ہے ۔ اس سلسلے میں وہ خط غلط فہمی کا باعث بنتا ہے جو علامہ نے علی گڑھ یونیورسٹی کی طرف سے ڈی لٹ کی اعزازی ڈگری دیے جانے پر پروفیسر میاں شریف کو ۱۹ جنوری ۱۹۲۵ کو اس طرح لکھا:

> "علی گڑھ یونیورسٹی نے میری جو قدر افزائی کی ہے، اس کے لیے میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں ۔ یہ اعزاز اور بھی گراں قدر ہو جاتا ہے جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ میرا کوئی حق اس یونیورسٹی پر نہ تھا، اور نہ عام طور پر علی گڑھ تحریک سے میرا کوئی تعلق رہا[۲۱] ۔"

لیکن غور کیا جائے تو یہاں علامہ نے علی گڑھ تحریک سے تنظیمی لا تعلقی کا اظہار کیا ہے، ذہنی و قلبی وابستگی سے نہیں بلکہ اس خاص انداز کو اپنا کر علامہ نے یونیورسٹی کی قدر افزائی کو نمایاں کرتے ہوئے معقول طریقے سے اس کا خیر مقدم کیا ہے ۔ اس لیے اس خط کو سید احمد خاں اور علامہ اقبال کے ذہنی روابط کی نفی تصور نہیں کرنا چاہیے ۔

سید احمد خاں کی طرح اقبال نے رجعت پسندی اور تنگ نظری کے خلاف علم جہاد بلند رکھا ۔ اسلام کے حقیقی اور عملی نظریات پر زور دیا ۔ سالہا سال سے بند اجتہاد کے دروازوں کو کھول کر اسلام کو اپنے زمانے کے تقاضوں اور ضرورتوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی کہ کہیں اسلام رفتہ رفتہ ہماری زندگیوں سے (عدم مطابقت کی بنا پر) خارج نہ ہو جائے ۔ تمام زندہ، متحرک اور فعال مسلمانوں کی طرح سید احمد اور اقبال، اسلام کی

روح پر نظر رکھتے تھے اور محض ظاہری رسوم و رواج کو ملحوظ خاطر نہ رکھتے تھے ۔ اقبال کی اسلامی مابعد الطبیعیات میں بھی سید احمد خاں کے بعض معتقدات سے خاصی مماثلت نظر آتی ہے ۔ اقبال نے بھی روح ' جنت ' دوزخ ' ملائکہ اور شیطان وغیرہ کے بارے میں جو تصورات پیش کیے ہیں ' وہ ان عقائد و مسلمات سے مختلف ہیں جو اسلاف نے پیش کیے تھے ۔ اقبال ' سید احمد خاں کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر و تشریح اور تطبیق کا کام علوم حاضرہ کے تناظر میں ہونا چاہیے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ الہامی کتب حقیقت میں سائنسی صداقتوں سے متصادم نہیں ہو سکتیں ۔ اس طرح سید احمد خاں اور اقبال نے حقیقی اسلام کو ملاؤں کے اسلام سے مختلف سمجھا اور تمام معتقدات کی ' سائنسی اور عقلی منہاج پر تشریح و تطبیق کی ۔

ارتقا کا جذبہ انسان کے ضمیر میں موجود ہے اور ترقی اس کی فطرت میں داخل ہے ' لیکن ہر دور میں ایسی طاقتیں رہی ہیں جنہوں نے مستقبل کے بجائے اپنا رخ ماضی کی جانب قائم رکھا اور آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے جانے کی کوشش کی [۴۲] ۔ سید احمد خاں نے ایسی طاقتوں کا خندہ پیشانی سے مقابلہ کیا اور ضمیر کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے اپنی جد و جہد کو انسانی ترقی اور بقا کے حصول کے لیے وقف کر دیا اور دور اندیشی ' روشن خیالی اور وسیع النظری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے مقاصد کی تکمیل میں کوشاں رہے ۔ دوسری طرف اقبال نے بھی اسی طرز عمل کو اپنایا ۔ ان کے ہاں ملت اسلامیہ کی ترقی اور ماضی کے مقابلے میں مستقبل کی اہمیت کا احساس سید احمد خاں کے اثرات ہی کا نتیجہ ہے ۔ دونوں ' اہل مغرب کی افراط و تفریط کو ناپسند کرتے ہیں اور اعتدال کی راہ پر چلتے ہیں ۔ دونوں ' دو قومی نظریے پر کسی سے سمجھوتا نہیں کرتے نہ مرعوب ہوتے ہیں ۔ دونوں کے پاس مضبوط منطقی استدلال کی قوت ہے جس کی توانائی ان کی تحریروں میں جگہ جگہ نظر آتی ہے ۔

حواشی

۱۔ قومی زبان ' ماہنامہ ' کراچی ' نومبر ۱۹۹۳ ' ص ۱۳
۲۔ عابد ' سید عابد علی ' شعر اقبال ' لاہور ' بزم اقبال ' ۱۹۷۷ ' ص ۳۹
۳۔ صدیقی ' ڈاکٹر افتخار احمد ' عروج اقبال ' لاہور ' بزم اقبال ' ۱۹۸۷ ' ص ۱۲۸
۴۔ حالی ' مولانا الطاف حسین ' حیات جاوید ' لاہور ' ہجرہ انٹرنیشنل پبلشرز ' ۱۹۸۴ حصہ دوم ص ۳۲۲ ۔ ۳۲۳
۵۔ عطا اللہ شیخ (مرتب) اقبالنامہ (حصہ دوم) ' لاہور ' شیخ محمد اشرف ' ۱۹۵۱ ص ۱۸۰
۶۔ سالک ' مولانا عبدالمجید ' ذکر اقبال ' لاہور ' بزم اقبال ' ۱۹۸۳ ' ص ۲۷۷
۷۔ اسماعیل پانی پتی ' شیخ محمد (مرتب) ' مکتوبات سر سید ' لاہور ' مجلس ترقی ادب ' ۱۹۵۹ ص ۳۰۰ ۔ ۳۰۱
۸۔ معینی ' سید عبدالواحد ' محمد عبداللہ قریشی (مرتبین) ' باقیات اقبال ' اقبال ' لاہور ' آئینہ ادب ' ۱۹۶۵ ص ۴۲۹
۹۔ اقبال ' علامہ ڈاکٹر محمد ' کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ' لاہور ' شیخ غلام علی اینڈ سنز ' ۱۹۷۷ ص ۹۷
۱۰۔ سالک ' مولانا عبدالمجید ' لکھتے ہیں کہ مولانا حالی کی "حیات جاوید" میں دونوں تاریخوں کا ذکر تھا لیکن نام کسی کا نہ لکھا تھا ۔ شاہ صاحب (علامہ سید میر حسن) نے خود خواجہ حالی کو خط لکھا اور ناموں کے درج نہ ہونے کی شکایت کی ۔ حالی نے جواب میں لکھا مجھے ناموں کا علم نہیں تھا ' آئندہ ایڈیشن میں اس فروگزاشت کی تلافی کر دی جائے گی ۔ (ذکر اقبال ' ص ۲۷۷ ۔ ۲۷۸)
۱۱۔ وحید الدین ' فقیر سید ' روزگار فقیر (اول) ' کراچی ' لائن آرٹ پریس ' ۱۹۶۶ ' ص ۱۲۶ تا ۱۲۸
۱۲۔ وحید الدین ' فقیر سید ' روزگار فقیر (جلد دوم) ' لاہور ' آتش فشاں پبلی کیشنز ۱۹۸۸ ص ۳۱۳
۱۳۔ ابتداً یہ نظم ۳۴ اشعار پر مشتمل تھی ۔ نظر ثانی کے بعد بانگ درا میں صرف ۱۴ اشعار باقی ہیں ۔ ایک شعر اصلاح شدہ ہے اور دو شعروں کا اضافہ کیا گیا ہے ۔
۱۴۔ اقبال ' علامہ ڈاکٹر محمد ' کلیات اقبال اردو (بانگ درا) ص ۵۲
۱۵۔ ایضاً

۱۶ ۔ ایضاً

۱۷ ۔ ایضاً" ص ۵۳

۱۸ ۔ معینی ' سید عبدالواحد ' محمد عبداللہ قریشی (مرتبین) باقیات اقبال ' ص ۳۰۸

۱۹ ۔ ایضاً " ص ۳۰۹

۲۰ ۔ ایضاً" ص ۳۰۷

۲۱ ۔ زکریا ' ڈاکٹر خواجہ محمد ' اقبال کا ادبی مقام ' لاہور ' مکتبہ عالیہ ' ۱۹۸۷ ص ۱۰

۲۲ ۔ زبیری ' محمد امین ' خدو خال اقبال ' کراچی ' خسروی ' ۱۹۸۶ ص ۸۳ تا ۹۰

۲۳ ۔ دسنوی ' عبدالقوی ' اقبالیات کی تلاش ' نئی دہلی ' مکتبہ جامعہ ' ۱۹۸۳ ص ۱۲۰

۲۴ ۔ زکریا ' ڈاکٹر خواجہ محمد ' اقبال کا ادبی مقام ' ص ۱۰ تا ۱۲

۲۵ ۔ اقبال ' علامہ ڈاکٹر محمد ' کلیات اقبال فارسی (پس چہ باید کرد اے اقوام شرق) لاہور ' شیخ غلام علی اینڈ سنز ' ۱۹۷۵ ص ۸۳۴

۲۶ ۔ عطا اللہ ' شیخ (مرتب) اقبال نامہ (حصہ اول) لاہور ' شیخ محمد اشرف (۱۹۳۵) ' ص ۴۱۳

۲۷ ۔ ہاشمی ' ڈاکٹر رفیع الدین (مرتب) خطوط اقبال ' لاہور ' مکتبہ خیابان ادب ' ۱۹۷۶ ص ۲۶۳

۲۸ ۔ رفیق افضل ' محمد (مرتب) ' گفتار اقبال ' لاہور ' ادارہ تحقیقات پاکستان دانشگاہ پنجاب ' ۱۹۶۹ ص ۷۳

۲۹ ۔ نیازی ' سید نذیر ' اقبال کے حضور ' لاہور ' اقبال اکادمی پاکستان ' ۱۹۸۱ ص ۲۹۱ ' ۲۹۲

۳۰ ۔ ایضاً" ص ۲۹۲ ' ۲۹۳

۳۱ ۔ عطا اللہ ' شیخ (مرتب) ' اقبالنامہ (حصہ دوم) ' ص ۲۱۶

۳۲ ۔ Latif Ahmad Shervani (Editor), *Speaches, Writings & Statemants of Iqbal*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, 1977. P.190

۳۳ ۔ نیازی ' سید نذیر ' اقبال کے حضور (جزو اول) ' ص ۲۸۵

۳۴ ۔ ڈار ' بشیر احمد (مرتب) انوار اقبال ' لاہور ' اقبال اکادمی پاکستان ' ۱۹۷۷ ص ۳۱۷

۳۵ ۔ نیازی ' سید نذیر ' اقبال کے حضور (جزو اول) ص ۲۴ ۔ ۲۶

۳۶ ۔ ایضاً" ص ۲۸۵

۳۷ ۔ ایضاً" ص ۶۴

۳۸ ۔ عقیل ' ڈاکٹر معین الدین ' اقبال اور جدید دنیائے اسلام ' لاہور ' مکتبہ تعمیر انسانیت ' ۱۹۸۶ ص ۱۳۳

۳۹ ۔ اسماعیل پانی پتی ' مولانا محمد (مرتب) مقالات سر سید (حصہ نہم) ' لاہور ' مجلس ترقی ادب (س ۔ ن) ص ۶۱ ' ۶۲

۳۰ ۔ قاضی جاوید 'سر سید سے اقبال تک ' لاہور ' نگارشات ' ۱۹۸۶ ص ۲۸
۳۱ ۔ عطا اللہ 'شیخ (مرتب) اقبالنامہ (حصہ دوم) ص ۲۳۳
۳۲ ۔ سلطانہ مہر (مولفہ) اقبال دور جدید کی آواز 'کراچی 'ادارۂ تحریر ' ۱۹۷۷ ص ۱۳۴ ۔

جنوبی ایشیا کی سیاست

ہندوؤں کی مخالفت، اقبال کا پس منظر اور نوعیت

پروفیسر ایّوب صابر

ایک بات نہایت واضح ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں حقیقی فرق موجود ہے، اور ہمیشہ موجود رہا ہے۔ پانیکر نے لکھا ہے کہ اسلام نے ہندی قوم کو سر سے پاؤں تک دو حصوں میں تقسیم کر دیا، اور آج کل کی زبان میں جسے دو علحدہ قوموں کا وجود کہتے ہیں، یہ واقعہ ابتدا ہی سے ظہور میں آگیا، یعنی ایک ہی سرزمین پر دو متوازی قومیں عمودوار قائم ہو گئیں۔ یہ ہر منزل پر ایک دوسرے سے جدا تھیں[1]۔ چودھری محمد علی نے وضاحت کی ہے کہ ہندو۔ مسلم میل جول اور باہمی اثر پذیری کے باوجود آویزش کی گہری وجوہ دور نہ ہو سکیں۔ ہندو اپنے معاشرے سے باہر جنم لینے والے کو ملیچھ سمجھتے ہیں۔ کھانے پینے کی کوئی چیز مسلمان چھو لے تو وہ ناپاک ہو جاتی ہے۔ بقول سر سٹینلے ریڈ یہ ذات پات کا نظام تھا جس نے ان دو قوموں کو ہمیشہ کے لیے تقسیم کر دیا[2]۔

ہندو اور مسلمان کا فرق ایک ایسی حقیقت ہے جسے مسلمان اور ہندو اکابر نے تسلیم کیا ہے۔ رابندر ناتھ ٹیگور نے ۱۹۱۱ میں لکھا تھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان فرق اس قدر حقیقی ہے کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بے حسی کے دور میں اس فرق کا احساس کم تھا، لیکن ایک دن آیا جب ہندو نے ہندو ہونے کے شعور کو سرمایہ افتخار جانا۔ اس کی خوشی اس میں تھی کہ مسلمان، ہندو کے اس افتخار کو تسلیم کرتا اور خاموش رہتا، لیکن مسلمان نے مسلمان ہونے کو وجہ افتخار جاننا شروع کر دیا۔ اب وہ مضبوط ہونا چاہتا ہے، ہندو میں ضم ہو کر نہیں بلکہ مسلمان کی حیثیت سے[3]۔ جواہر لال نہرو نے تسلیم کیا ہے کہ نیشنلزم کی ابتدائی لہریں جو انیسویں صدی عیسوی میں اٹھیں، ان کی بنیاد ہندو مذہب تھا۔ فطری بات ہے کہ مسلمان، ہندو قوم پرستی میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ کئی دہائیوں کے بعد جب وہ اپنے خول سے باہر آئے تو ہندو نیشنلزم کی طرح ان کے نیشنلزم نے مسلم قومیت کی صورت اختیار کر لی[4]۔

۲

۱۹۰۵ تک اقبال نے جو شاعری کی ' وہ فکری اعتبار سے متعدد رجحانات کی حامل ہے[۵]۔ ان میں اسلامی اور وطنی قوم پرستی کے رجحانات شامل ہیں ۔ مختلف اقوام کے ملک میں نیشنلزم کا رجحان اسی قوم کے حق میں مفید ہو سکتا ہے جس کی اکثریت ہو ۔ انگلستان جانے سے پہلے 'چند برسوں کے دوران 'اقبال پر نیشنلزم کا رجحان غالب تھا ۔ "تصویر درد" (۱۹۰۴) اور "نیا شوالا" (۱۹۰۵) کے حسب ذیل اشعار قابل توجہ ہیں :

☆

اجاڑا ہے تمیز ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہل وطن کے دل میں کچھ فکر وطن بھی ہے ؟

☆

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

ہندو اکثریت کے لیے یہ ہندی نیشنلزم ' ہندو نیشنلزم ہی کی طرح کار آمد تھا ۔ مسلمان اس کے علمبردار بن کر مسلم قومیت سے محروم ہو سکتے تھے ۔ یوں ' مسلمانوں کے لیے الگ مسلم ریاست کا سوال بھی نہ اٹھتا ۔ لیکن اقبال نیشنلزم سے اسلام کی طرف آگئے ۔ قیام یورپ کے دوران ' یورپی لٹریچر کے مطالعے سے ' اقبال کو معلوم ہوا کہ اسلامی دنیا میں نیشنلزم کو فروغ دے کر ' یورپی اقوام ' ملت اسلامیہ کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا چاہتی ہیں ۔ ادھر ہندوستان میں ہندوؤں نے تقسیم بنگال کے خلاف زبردست شور کیا ۔ مشرقی بنگال میں مسلمانوں کی اکثریت انہیں بہت ناگوار گزری ۔ یورپی اقوام اور ہندو قوم کے ان اقدامات نے اقبال کی سوچ کا رخ موڑ دیا ۔ اقبال اسلام کے علمبردار بن گئے ۔ اسلام کے اندر مسلم قومیت کا مفہوم شامل تھا جسے اقبال نے واضح کیا ۔ ہندو مذہب نے ہندو نیشنلزم کو جنم دیا تھا جس کی ظاہری شکل ہندی نیشنلزم تھی ۔ اسلام کے ساتھ اقبال کی کلی وابستگی ' مسلم تشخص یا مسلم قومیت کے فروغ کی شکل میں ظاہر ہوئی ۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ ہی کا ایک پہلو اسلام کا تصور قومیت تھا جس پر اقبال نے "خطبہ علی گڑھ" اور نظم بعنوان "وطنیت" میں روشنی ڈالی ۔ اس کی مکمل وضاحت "رموز بے خودی" میں ہوئی ۔ اسلامی تصور قومیت کا نقطہ کمال علامہ اقبال کا مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" ہے جو وفات سے کچھ عرصہ قبل لکھا گیا ۔

ملت اسلامیہ یا مسلمان قوم کی تشکیل ' جغرافیائی وطنیت ' نسل یا اغراض اقتصادی کی تحت نہیں ہوتی ۔ اس کی تشکیل کی بنیاد خود اسلام ہے ۔ اس تصور کے دو لازمی نتائج نکلتے

ہیں ۔ ایک یہ کہ دنیا بھر کے مسلمان ایک ملت یا قوم ہیں اور اسلام سے حقیقی وابستگی پیدا کر کے اور قومیت کی مادی بنیادوں کو ٹھکرا کر انہیں اتحاد قائم کرنا چاہیے ۔ دوسرا نتیجہ ' برصغیر کی سطح پر ' یہ بر آمد ہوا کہ ایک جدا قوم کی حیثیت سے ' مسلمانوں کے لیے ' ایک الگ ریاست قائم ہونی چاہیے ۔ یہی بات اقبال نے خطبہ الہ آباد میں کہی ' اور یہی در حقیقت تصور پاکستان ہے ۔ ہندو احیا پر مسلمان خاموشی اختیار کرتے (اور ہندی قوم پرستی اختیار کر لیتے) تو بقول ٹیگور ہندو بہت خوش رہتے (اور پشاور سے چٹا گانگ تک متحدہ ہندوستان پر حکمرانی کرتے) ۔ لیکن اقبال نے اسلام کی آواز بلند کی اور مسلمان کو مضبوط بنانا چاہا ۔ ہندوؤں میں ضم ہو کر نہیں ' بلکہ مسلمان کی حیثیت سے ۔ یہ بات ناروا نہیں تھی ۔ اقبال ' ہندوؤں کا کوئی حق غصب نہیں کر رہے تھے ' لیکن ہندو ' اقبال سے ناراض ہو گئے اور ہندو اہل دانش نے اقبال کی شدید مخالفت شروع کر دی ۔ اس مخالفت کی وجود حسب ذیل تھیں :

۱ ۔ اقبال کی اسلام سے وابستگی
۲ ۔ اسلامی تصور قومیت
۳ ۔ تصور پاکستان

اسلامی احیا کے یہ تینوں پہلو ہندوؤں پر گراں تھے ' چنانچہ انہوں نے اقبال سے شکوہ کیا ' اقبال پر اعتراضات کیے ' ہدف دشنام بنایا ' اور اس طرح علامہ اقبال کی شخصیت کو منہدم کرنے کی کوششوں کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا ۔

۳

ہندو نفسیات کا بھرپور اظہار آنند نرائن ملا کی ایک مشہور نظم میں ہوا ۔ اس نظم کے بعض مصرعے اور کچھ اشعار ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں :

۔ تو کعبے کا دلدادہ تھا تو بت خانے میں کیوں آیا ؟
۔ اے بلبل چھوڑ کے شاخ گل ' کیوں خار و خس میں بیٹھا ہے ؟
۔ مذہب کے ہاتھوں خون تری پاکیزگی تخئیل ہوئی
۔ جس کو ایمان کہتا ہے تو پردہ ہے تری نادانی کا

☆

ہندی ہونے پہ ناز جسے کل تک تھا ' حجازی بن بیٹھا
اپنی محفل کا رند پرانا ' آج غازی بن بیٹھا

☆

اس گلشن سے تجھ کو ۔ ت ' اب جز نگہ گلچیں نہ رہی
اب تیری زباں حق گو نہ رہی ' اب تیری نظر حق میں نہ رہی

☆

اب دنیا والوں کو ہندو کی، نے مسلم کی حاجت ہے
مذہب آئندہ نسلوں کا نوع انساں کی خدمت ہے

یہ بات قابل توجہ ہے کہ آنند نرائن ملا نے جو ایک بڑے شاعر تھے اور ہائی کورٹ کے جج بھی رہے 'اسلام کے لیے 'خار و خس' کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور توحید رسالت پر ایمان کو نادانی کہا ہے ۔ ایک شعر میں اسلام کو "گہن" قرار دیا ہے اور اقبال کو واپسی کی دعوت دی ہے:

آ محفل کو اپنا کر لے، دیرینہ طرز سخن سے پھر
ہر لب پہ دعا آتی ہے یہی، خورشید گہن سے چھوٹے پھر

ڈاکٹر سید عبداللہ نے جوگندر سنگھ، سرتیج بہادر سپرو اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد جیسے اقبال کے مداحوں کے علاوہ کم و بیش بیس اہل قلم کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ان سب میں ایک خصوصیت مشترک ہے ۔ ہندی وطن پرستی سے اسلامی قومیت اور وسیع تر اسلامی فکر کی طرف اقبال کے ذہنی سفر پر سبھی نے سخت نکتہ چینی کی ہے [۹]۔ ان ہندو اہل قلم میں سچدانند سنہا کی حیثیت نمایاں ہے ۔ وہ اونچے عہدوں پر فائز رہے ۔ پٹنہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہونے کے علاوہ بھارت کی مجلس قانون ساز کی صدارت کا اعزاز بھی انہیں حاصل ہوا [۹]۔ انہوں نے کئی برسوں کی محنت سے ایک ضخیم کتاب Iqbal the Poet and His Message نام سے مرتب کی جو ۱۹۴۷ میں 'آزادی سے پیشتر' شائع ہوئی ۔ سنہا معترض ہیں کہ اقبال نے "ترانہ ہندی" کے بعد "ترانہ ملی" کیوں لکھا 'اور "ترانہ ہندی" میں بھی فارسی الفاظ کیوں استعمال کیے ۔ ایسی زبان لکھنا چاہیے تھی جس سے غیر مسلم مانوس تھے ۔ سنہا نے ویسی زبان کا نمونہ بھی نقل کیا ہے [۱۰]۔

سنہا نے اقبال کے تصور قومیت پر شدید اعتراضات کیے ہیں ۔ ہندوستان کی سطح پر سنہا، مسلمانوں کو ہندوؤں سے الگ قوم ماننے کے لیے تیار نہیں ۔ بین الاقوامی سطح پر اسلامی اتحاد یا پین اسلامزم کو خارج از امکان قرار دیتے ہیں ۔ اس سلسلے میں سنہا نے کتاب کے انیسویں باب میں اپنا تصور اسلام پیش کیا ہے 'اور بیسویں باب میں اقبال کے تصور اسلام سے بحث کی ہے ۔ سنہا لکھتے ہیں کہ نماز میں فرقہ واریت نہیں ہے ۔ قرآن صرف مسلمانوں کے لیے نہیں، تمام انسانوں کے لیے ہے ۔ قرآن رواداری کی تلقین کرتا ہے ۔ اسلام لچک دار ہے 'اور انسانی ضرورتوں کے تحت تبدیل ہو سکتا ہے ۔ تمام مذاہب در حقیقت ایک ہیں ۔ اسلام اور ہندو مت میں کوئی فرق نہیں [۱۱]۔

ڈاکٹر سنہا ضرورت کے تحت اپنے موقف میں تبدیلی کر لیتے ہیں ۔ انیسویں باب میں اسلام کی بہت تعریف کی ہے، ہر چند کہ اس کا مقصد مسلمانوں کو چکر میں ڈالنا ہے ۔ لیکن

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ "اگرچہ اسلام، نسل اور رنگ کی تمیز ختم کرنے میں کافی حد تک کامیاب رہا، لیکن اسلام مسلمانوں اور غیر مسلموں میں تمیز ختم نہیں کر سکا" [۱۲]۔ یہ عجیب دانشوری ہے!

حاصل کلام یہ ہے کہ سچدانند سنہا کے نزدیک ہندو چونکہ نیشنلزم کے دلدادہ ہیں اور علامہ اقبال اس کے مخالف ہیں، اس لیے وہ ہندوؤں کے نزدیک نا مقبول ٹھہرتے ہیں۔ سنہا لکھتے ہیں:

> " What ever the reason Hindus are literally imbued with the ideals and aspirations of nationalism, therefore, who, whether openly or by implication, will preach against nationalism (as does Iqbal) must run the risk of being unpopular with Hindus."[13]

چنانچہ سنہا کی مخالفت اقبال کا اصل محرک یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کی الگ قومیت کی بات کرتے ہیں۔ کے این سرا اور اقبال سنگھ سمیت متعدد ہندوستانی اہل قلم نے، سنہا کی پیروی کرتے ہوئے، اقبال کے تصور قومیت کو ہدف تنقید بنایا ہے، وہ اس لیے کہ اس سے قیام پاکستان کی راہ ہموار ہوئی، اور یہ تصور کسی وقت اسلامی دنیا کے اتحاد کا باعث بن سکتا ہے۔

۴

خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰) کے فوراً بعد جن ہندو صحافیوں نے علامہ اقبال کو ہدف ملامت بنایا تھا، ان میں لالہ دینا ناتھ کا نام نمایاں ہے۔ چالیس پچاس برس بعد جس شخص نے گالیوں کو علمی رنگ روپ دیا، وہ ڈاکٹر تارا چرن رستوگی تھے۔ انھوں نے اقبال مخالف تحریریں جمع کر کے انہیں اقبال کو منہدم کرنے کی غرض سے استعمال کیا [۱۴]۔ اپنی طرف سے بھی بیسیوں لایعنی اور اشتعال انگیز اعتراضات کا اضافہ کیا [۱۵]۔ ان کی حسب ذیل تحریریں میرے سامنے ہیں:

۱۔ "مطالعہ اقبال میں پیغام اقبال" مشمولہ "تناظر" (۲)
۲۔ "اقبال اور قادیانیت" مشمولہ "شاعر" (اقبال نمبر)
۳۔ "اقبال کی ذاتی زندگی کا ایک گوشہ" مشمولہ "انشا" (ادیبوں کی حیات معاشقہ نمبر)
۴۔ Western Influence on Iqbal (پی ایچ ڈی کا مقالہ)
۵۔ Iqbal in Final Countdown

اقبال مخالفوں کے حوالے سچدانند سنہا نے بھی اکٹھے کیے اور لمبے لمبے اقتباسات درج کر کے اپنی کتاب کو ضخیم بنایا۔ دونوں، اقبال کو منہدم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن

دونوں میں ایک فرق ہے ۔ سنہا کم ازکم ایک تہذیبی سطح بر قرار رکھتے ہیں' رستوگی ایسا نہیں کر پائے ۔ انہوں نے اقبال کو برا اور کم مایہ ثابت کرنے کے لیے اقبال مخالف اقتباسات نقل کرنے میں بھی بد دیانتی سے کام لیا ہے ۔ اس سرگرمی کا باعث یہ تھا کہ علامہ اقبال نے خطبہ الہ آباد پیش کیا اور مسلم لیگ کا ساتھ دیا (اس کے باوجود اقبال سے تصور پاکستان کا اعزاز چھیننے کی کوشش بھی کی اور انہیں ناکام سیاست دان بھی قرار دیا) ۔ ڈاکٹر رستوگی کی اصل تکلیف ان کے اپنے الفاظ میں بیان کرنے سے پہلے ان الزامات کا نمونہ پیش کیا جاتا ہے جو ڈاکٹر رستوگی نے خود عائد کیے ہیں یا (دوسرے مخالفین اقبال کے عائد کردہ الزامات) شدومد سے دہرائے ہیں ۔ رستوگی' علامہ اقبال کے خاندان' نسل' اخلاق' مذہب' سیاست اور فکری اساس سب پر حملہ آور ہوتے ہیں ۔

رستوگی لکھتے ہیں کہ اقبال کا برہمن نسل سے تعلق نہیں تھا ۔ طوائفوں کے ہاں بکثرت جانے سے جنسی بیماریوں میں مبتلا ہوئے ۔ اکاون باون سال کی عمر میں بہت ہی کم سن لڑکی سے شادی کر لی تھی ۔ پہلی بیوی اور بیٹے سے ناروا سلوک کیا اور بیٹے کو بغیر کسی قصور کے گھر سے نکال دیا ۔ عطیہ سے معاشقے میں ناکامی ہوئی ۔ مایوس انسان تھے اور احساس محرومی میں آخر تک مبتلا رہے ۔ قادیانیوں کے لیے دل میں نرم گوشہ رکھتے تھے ۔ امرا اور بادشاہوں کی مدح سرائی کی ۔ بنیاد پرست تھے ۔ غیر محب وطن تھے ۔ "تصور خودی" چوری اور خوشہ چینی پر مبنی ہے ۔ سیاسی بصیرت سے محروم تھے ۔ جارحانہ مذہبیت میں مبتلا تھے ۔ جنگ اور خونریزی سے دنیا پر چھا جانے کی خواہش تھی ۔ ۱۹۴۷ کے قتل عام کے بھی وہی ذمہ دار تھے ۔ اور عالمی ادب میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے [۱۹] ۔

علامہ اقبال پر یہ سب اعتراضات اس لیے ہوئے کہ انہوں نے پاکستان کا تصور دیا تھا ۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو بقول رستوگی ان کی اسلامی شاعری بھی برداشت کر لی جاتی (یہ امور ان محققین کے لیے قابل توجہ ہیں جو چودھری رحمت علی کو تصور پاکستان کا خالق مانتے ہیں) ۔ رستوگی لکھتے ہیں:

> " If Iqbal's association with the all India muslim league and the address he delivered at Allahabad,advocating creation of an autonomous region comprising the areas with the Muslims in majority, be shunted off from appraising his Urdu poetry, which is of course hardly possible, his urdu poetry does emerge as a great poetry; even the poems and couplets touching upon Islamic objectives do not provoke reactive

response.[17]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

" As a matter of fact the KHUDI (The self) Iqbal enjoined upon is against the perspective of legendary Islamic history; it is more or less abrasive and aggressive posturing which cannot but remind his roll as a Muslim Leaguer."[18]

اقبال کے خلاف جملہ ناروا الزامات نہ لگتے اگر وہ مسلمانوں کے لیے مسلم اکثریت کے علاقوں پر مشتمل 'الگ ریاست' کا مطالبہ نہ کرتے اور مسلم لیگ کا ساتھ نہ دیتے 'جس کی قیادت میں پاکستان قائم ہوا۔

۵

ہندوؤں کی طرف سے اقبال کی مخالفت 'ان کی اسلام سے وابستگی 'ان کے تصور قومیت اور تصور پاکستان کے باعث ہوئی۔ خطبہ الہ آباد کے بعد ہندو اخبارات نے اقبال کے خلاف بہت شور کیا 'اقبال کو بہت برا بھلا کہا اور گالیاں تک دیں۔ ۷ جنوری ۱۹۳۱ کو " انقلاب " لکھتا ہے:

" ملک بھر میں کوئی ہندو اخبار ایسا نہیں جس نے ڈاکٹر صاحب کو پیٹ بھر کر گالیاں نہ دی ہوں۔ اور اس دشنام طرازی میں ایک دو ایسے اینگلو انڈین اخبار بھی شامل ہو گئے ہیں جو کسی نہ کسی طرح ہندوؤں کے زیر اثر ہیں "[۱۹]۔

لالہ دینا ناتھ نے " پرتاپ " میں ایک مضمون بعنوان " شمالی ہند کا ایک خوفناک مسلمان ۔ ڈاکٹر اقبال کی گستاخیوں پر چند خیالات " لکھا۔ اس میں علامہ اقبال کے لیے جنونی 'شرانگیز 'احمقانہ 'خوفناک 'زہریلا 'پر تعصب 'تنگ خیال 'پست نظر 'قابل نفرت ' کمینہ اور نالائق کے الفاظ استعمال کیے۔ اس کے علاوہ لکھا کہ " یہ شخص اقبال کس قدر گستاخ واقع ہوا ہے "۔ دینا ناتھ مزید لکھتا ہے:

" وہ شاعر ہے 'نہ فلاسفر ہے 'نہ محب وطن ہے۔ وہ ایک تنگ خیال ' تنگ نظر 'انتہا درجے کا متعصب مسلمان ہے۔ وہ اپنی تنگ نظری سے نوجوان مسلمان کو عمداً اس قسم کی جنگی تعلیم دیتا رہا ہے ۔۔۔ اقبال ' ہندوؤں جیسی دانشمند اور طاقتور قوم کا کیا بگاڑ سکتا ہے "[۲۰]۔

حالانکہ اقبال تو " ہندوؤں جیسی دانشمند اور طاقتور قوم " کے تسلط سے مسلمانوں کو بچانا چاہتے تھے 'اور اس میں کامیاب بھی ہو گئے۔

ہندوستان کے مشہور دانش ور خشونت سنگھ لکھتے ہیں کہ " شاعر مفکر پر اسلام اس درجہ مسلط تھا کہ غیر مسلموں کے جذبات کو کم ہی اپیل کرتا ہے "۔ڈاکٹر کنور کرشن بالی نے ایک طویل مضمون بعنوان "اقبال پر ایک تنقیدی نظر" میں بار بار اقبال کی اسلام سے وابستگی ' تصور قومیت اور تصور پاکستان کو ہدف تنقید بنایا ہے"[۲۱]۔ اس طرح کے بہت حوالے ہیں ۔ طوالت سے بچنے کے لیے انھیں نظرانداز کیا جاتا ہے ۔ تاہم 'فراق گورکھ پوری کا ذکر ضروری ہے ۔ سنہا کے علاوہ فراق کو بھی ہندو دانشوروں میں اہم مقام حاصل ہے ۔

"علامہ اقبال سے متعلق خوش فہمیاں " فراق کا مشہور مضمون ہے ۔ اسی عنوان سے ایک مضمون ڈاکٹر سلیم اختر نے لکھ کر فراق کے الزامات کا مناسب جواب دے دیا [۲۲]۔ فراق کے جارحانہ رویے میں کمی نہ ہوئی ' بلکہ ایک انٹرویو میں اسلام کو ' مسلمانوں کو اور علامہ اقبال کو تہس نہس کرنے کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے ۔ ٹیگور نے صحیح کہا تھا کہ ہندو احیا پرستی پر مسلمان خاموشی اختیار کر لیتے تو ہندو خوش رہتا ۔ اقبال نے الگ مسلم قومیت کی آواز بلند کر کے ہندوؤں کو ناراض کر دیا ۔ وہ بہت غضب ناک ہو گئے ۔ ان کی جارحانہ ذہنیت کا بھانڈا فراق گورکھ پوری نے پھوڑ دیا ہے ۔ Thus Spoke Firaq کے چوتھے باب میں وہ ایک اژدھا کی طرح پھنکارتے ہیں ۔ علامہ اقبال پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور ہندوؤں کی مسلم دشمنی کی ذمہ داری اقبال پر عائد کی ہے ۔ فراق لکھتے ہیں:

> " Iqbal's poetry can produce only one impact. with high sounding and seemingly dignified arguments he has exerted himself to tell the Muslims to keep themselves aloof from non- muslims and make them enemies for all time to come. Is it not misguiding the Muslims? [23]

اقبال نے اسلام کا نام لیا ہے 'مسلم قومیت کی بات کی ہے 'تصور پاکستان پیش کیا ہے ۔ اس بنا پر ہندو 'اقبال کا اور مسلمانوں کا ہمیشہ کے لیے دشمن بن گیا ہے ۔ انہدام اقبال کی مساعی کا محرک جذبہ یہی ہے ۔چنانچہ اقبال کی شخصیت 'فکری اساس ' مذھی اور سیاسی افکار' سبھی کو معاندانہ تنقید کا ہدف بنایا گیا ہے ۔ اقبال پر تضاد کا الزام عائد کیا جاتا ہے اور اسلام سے وابستگی کی بنا پر اقبال کے پیغام کو آفاقیت کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔

۶

ہندو سیاست دانوں اور دانش وروں کا اصل ہدف پاکستان اور نظریہ پاکستان ہے ۔ پاکستان کے پس منظر میں علامہ اقبال کا فکر ہے جو پاکستان کی حقیقی اور پائدار بنیاد ہے ۔ اس بنیاد کو کمزور کرنے کے دو طریقے ہیں ۔ ایک یہ کہ علامہ اقبال کو اخلاقی اور فکری اعتبار

سے فرومایہ ثابت کر کے منہدم کر دیا جائے۔ دوسرا یہ کہ اقبال کا فکری رشتہ پاکستان سے کاٹ دیا جائے۔ اس دوسرے نسخے پر بھی عمل ہو رہا ہے۔ متعدد نامور ہندوؤں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اقبال کا تصور پاکستان سے کوئی تعلق نہیں' یا یہ کہ وہ اس سے دست بردار ہو گئے تھے۔ اس سلسلے میں ایڈورڈ تھامپسن کی تحریروں کا سہارا لیا گیا۔ جواہر لال نہرو جیسے دانشمند ہندو رہنما نے یہ موقف قیام پاکستان سے قبل اختیار کر لیا تھا۔ ڈاکٹر راجندر پرشاد اور ڈاکٹر امبید کر بھی اپنی تصانیف میں پاکستان سے فکر اقبال کے تعلق کی نفی کرتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال "ہندو لیڈروں کو اندیشہ تھا کہ اگر اقبال کی تحریک پاکستان سے وابستگی ثابت ہوتی ہے تو تحریک کو ایک جامع نظریاتی اساس یا مقصدیت مل جاتی ہے' لیکن اقبال کی تحریک سے لا تعلقی اسے کسی پائدار نظریاتی اساس سے محروم رکھے گی' اور ہو سکتا ہے کہ مستقبل میں یہی اس کی موت کا سبب بن جائے"[۲۴]۔

چنانچہ باہمی تضاد سے بے پروا ہو کر ہندو ذہن دو حصوں میں منقسم ہو گیا ہے۔ ایک ذہنی رجحان یہ ہے کہ اقبال نے الگ مسلم قومیت کی بات کی لہٰذا وہ فرقہ پرست ہے۔ وہ تصور پاکستان کا خالق ہے لہٰذا اسے منہدم کرنا ضروری ہے۔ دوسرا رجحان یہ ہے کہ اقبال آفاقی اور عظیم شاعر ہے۔ محب وطن ہے۔ تصور پاکستان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کوئی (ہندی وطنی قومیت کا حامی) مسلمان' تصور پاکستان کے باعث' اقبال کی مخالفت کرتا ہے تو کوئی ہندو اہل قلم اسے خاموش کر دیتا ہے' یہ موقف پیش کر کے کہ اقبال تو آفاقی ذہن رکھتے تھے' مسلم فرقہ پرستی سے بالا تر تھے اور تصور پاکستان کا ان پر الزام عائد کرنا غلط ہے (تفصیل اگلے عنوان "نیشنلسٹ مسلمان" کے تحت دیکھیے)۔

صحیح بات یہ ہے کہ اقبال آفاقی ذہن بھی رکھتے تھے اور انہوں نے تصور پاکستان بھی پیش کیا۔ اسلام سے وابستگی آفاقیت کے منافی نہیں ہے۔ اسلام خود آفاقی دین ہے۔ اقبال فرقہ پرست اس لیے نہیں تھے کہ ہندو۔ مسلم فرق و امتیاز کے لیے فرقہ پرستی کی اصطلاح ہی غلط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اقبال' ہندوؤں کے خلاف کسی تعصب میں مبتلا نہیں تھے۔ ڈاکٹر راج بہادر گوڑ' علامہ اقبال کے قدردانوں اور نقادوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"یہ سب اس حد تک متفق الخیال ہیں کہ اقبال مسلمانوں کے ایک علحدہ وطن پاکستان کے تصور کے بانی اور محرک تھے' لیکن کسی کو کوئی ایسا ثبوت نہ مل سکا کہ جس کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں سے بغض و عناد رکھتے تھے"[۲۵]۔

نظریہ پاکستان کو کمزور کرنے کے لیے ہندو ذہن نے ایک اور رجحان کو بھی فروغ دیا۔ وہ یہ کہ اقبال کو عظیم شاعر مانا جائے' اور عظیم مفکر کے درجے سے گرا دیا جائے۔ اس رجحان کو پروان چڑھانے والے ڈاکٹر سچدانند سنہا' فراق گورکھپوری اور تارا چرن رستوگی

ہیں ۔ اس کی سب سے نمایاں مثال اقبال سنگھ کی The Ardent Pilgrim ہے ۔ اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن (دہلی ۱۹۸۷) میں عین یہی طریق کار استعمال ہوا ہے ۔ اس رجحان نے اب مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر حکم چند نیر' صاف لکھتے ہیں کہ اقبال کے کلام میں مذہبی اور سیاسی افکار و خیالات کی حیثیت محض ثانوی ہے ۔ اگر اقبال کی شاعری کو الگ کر دیا جائے تو ان کے فلسفیانہ' مذہبی اور سیاسی افکار ریت کی دیوار کی طرح زمین گیر ہو جائیں گے[۲۶]۔ اس رجحان کو اشتراکی اور نیشنلسٹ مسلمانوں کا ایک گروہ بھی فروغ دیتا رہا ہے ۔

حواشی رحوالہ جات

۱ ۔ بحوالہ اقبال اور بنائے پاکستان از سید عبدالواحد مشمولہ ماہ نو کراچی' اپریل ۱۹۵۴ صفحہ ۱۰

۲ ۔ *The Emergence of Pakistan*' صفحہ ۴ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے' صفحات ۱ تا ۵

۳ ۔ ۴ ۔ بحوالہ اقبال شناسی' علی سردار جعفری' صفحات ۲۳' ۲۴

۵ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے' عروج اقبال' ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی' صفحات ۱۲۷ تا ۱۸۴

۶ ۔ شکوہ از اقبال' مشمولہ "زمانہ" فروری ۱۹۲۹ صفحہ ۱۱۸

۷ ۔ اقبال محدود وطنی قومیت کو پیچھے چھوڑ کر جن رفعتوں اور وسعتوں سے ہمکنار ہو چکے تھے' انھیں خیرباد کہنے اور از سر نو ہندی قومیت کے پرچار پر اقبال نے غور کیا یا نہیں' اس سے قطع نظر' "ارمغان حجاز" میں ہمیں یہ رباعی نظر آتی ہے :

نگہ دارد برہمن کار خود را
نمی گوید بہ کس اسرار خود را
بمن گوید کہ از تسبیح بگذر
بدوش خود برد زنار خود را

(کلیات اقبال' فارسی' صفحہ ۹۷۹)

۸ ۔ ۹ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے' مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ' صفحات ۲۷۸ تا ۲۸۲ ۔ نیز "آج کل"'

دہلی، جنوری ۱۹۵۴ صفحہ ۳۰

۱۰۔ اقبال ، شاعر اور اس کا پیغام (انگریزی) صفحہ ۱۹۱۔ ڈاکٹر سنہا نے اقبال ہی کے اس شعری نمونے کی منظوری دی ہے :

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

(نیا شوالا ۔ بانگ درا)

سچا نند سنہا کو اس کی پروا نہیں ہے کہ اقبال کی زبان ایسی ہو جس سے مسلمان مانوس ہیں ۔

۱۱۔ ڈاکٹر سنہا نے یہ تصور اسلام ، ہندو۔ مسلم ۔۔۔ متحدہ قومیت کو ممکن بنانے کے لیے پیش کیا ۔ اپنے مخصوص قومی مقاصد کے لیے کام کرنے کا انھیں حق تھا ۔ علامہ اقبال کا بھی حق تھا کہ مسلمان قوم کو ہندو تسلط سے بچانے کی کوشش کرتے ۔ اقبال حق پر تھے ۔ لالہ راجپت رائے لکھتے ہیں کہ میں نے گزشتہ چھ ماہ میں 'اپنے وقت کا بیشتر حصہ اسلامی تاریخ اور اسلامی قوانین کے مطالعے میں صرف کیا ہے اور اس سے جس نتیجے پر پہنچا ہوں ' وہ یہ ہے کہ ہندو۔ مسلم اتحاد ایک امر محال اور ناقابل عمل شے ہے ۔ انگریزوں کے مقابلے میں ہم متحد ہو سکتے ہیں ' لیکن جمہوری طرز حکومت کے مطابق ہندوستان میں نظام حکومت قائم کرنے کے لیے ایسا اتحاد ناممکن نظر آتا ہے ۔ (تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علماء ' چودھری حبیب احمد ' صفحات ۲۵ ۔ ۲۶)

۱۲ ۔ ۱۳ ۔ کتاب مذکور ' صفحات ۳۲۰ ' ۱۸۶

۱۴ ۔ Iqbal in Final Countdown میں رستوگی نے ' ایک باب میں ' امین زبیری کی تصنیف خدو خال اقبال ' کا خلاصہ درج کیا ہے ۔ " اقبال دشمنی ایک مطالعہ " ان کی زندگی میں شائع ہو گئی تھی ' جس کے پہلے باب میں " خدو خال اقبال " کا جائزہ پیش کیا گیا ہے ۔ اگر وہ اسے پڑھ سکتے تو ۔۔۔ اپنی کوشش کے اکارت جانے کا اندازہ ہو جاتا ۔

۱۵ ۔ مثال کے طور پر اقبال کے والد گرامی کو " نتھو مستری " لکھا ہے (صفحہ ۲) ۔ ذات پات کے ہندوانہ تعصبات کے باعث مستری کا (بہر صورت غلط) لفظ استعمال کر کے رستوگی نے سمجھا ہو گا کہ علامہ اقبال منہدم ہو گئے ہیں ۔ ایسے ہندو کے لیے اشتراکی ہو کر بھی تنگ نظری سے اوپر اٹھنا مشکل ہوتا ہے ۔

۱۶ ۔ شخصیت پر اعتراضات کے جائزے کے لیے دیکھیے : دوسرا باب ۔ فکری اساس پر اعتراض کے لیے پانچواں ' اور سیاسی افکار پر اعتراضات کے لیے ساتواں باب ۔

۱۷ ۔ ۱۸ ۔ کتاب مذکور ' صفحات ۲۱ ' ۲۴ ' ۲۵

۱۹ ۔ بحوالہ " حیات اقبال کے چند مخفی گوشے " مرتبہ محمد حمزہ فاروقی ' صفحہ ۴۳۲

۲۰ ۔ دیکھیے ' کتاب مذکور ' صفحہ ۴۳۵

دینا ناتھ کے اس آخری فقرے پر تبصرہ کرتے ہوئے " انقلاب " نے لکھا تھا کہ " مسلمان ' ہندوؤں کا کچھ بگاڑنا

نہیں چاہتے، صرف اپنا کچھ بنانا چاہتے ہیں ۔ اور ہندو چیں کریں یا پیں، ان شا اللہ تعالی شمالی ہند میں اسلامی سلطنت قائم ہو کر رہے گی "۔

۲۱ ۔ اقبال پر ایک تنقیدی نظر" مشمولہ "عصری ادب جولائی ۱۹۹۰

کنور کرشن بالی کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں :

"وہ (علامہ اقبال) اس سلسلے میں ایک نہایت ہی یک رخا، محدود اور متعصب نظریہ پیش کرنے میں جٹ جاتے ہیں، وہ یہ کہ ملک کی بنیاد پر قوم کا تصور باطل ہے اور قوم صرف مذہب ہی سے قائم ہوتی ہے" (صفحہ ۲۵)۔

"کسی بھی طرح ہوا، اقبال نے اس مقام پر غیر جانب دارانہ نیشنل اور انسانی فکر کی راہ ایک دم ترک کر دی اور مذہب مسلمانوں ہی سے زیادہ لگاؤ کے زیر اثر قوم اور وطن کا ایک انوکھا فلسفہ تراش ڈالا جس کا محور ماسوائے مذہب اسلام کے اور کچھ نہ تھا" (صفحہ ۲۷)۔

"مذہب سے وابستہ، قوم کے تصور نے مذہبی بنا پر ہندوستان کو تقسیم کروا ڈالا ۔ اس نظریے کا اس سے زیادہ عبرت ناک سیاسی نتیجہ شاید ہی کوئی ہو" (صفحہ ۳۰)۔

"ہندوستان میں مسلم اکثریت والے علاقوں کا "پاکستان" کے نام سے الگ ایک ملک کا وجود اسی مذہبی علحدگی کا سیاسی سطح پر نہایت ہی غلط کارنامہ ہے" (صفحہ ۳۱)۔

۲۲ ۔ فراق گورکھپوری کا مضمون رسالہ "آج کل" دہلی کے اقبال نمبر، نومبر ۱۹۷۷ میں شائع ہوا تھا ۔ اسے "افکار" کراچی نے نومبر ۱۹۷۸ کے شمارے میں شامل کر لیا ۔ ڈاکٹر سلیم اختر کا مضمون "اقبال شناسی کے زاویے" میں شامل ہے ۔

۲۳ ۔ *Thus Spoke Firaq*، مرتبہ: سات پرکاش شوق، صفحہ ۲۷

۲۴ ۔ زندہ رود، جلد سوم، صفحہ ۱۰۵

۲۵ ۔ "علامہ اقبال: ان کا ورثہ اور ان کی کوتاہیاں" مشمولہ "فکر اقبال" ، مقالات حیدر آباد سمینار، مرتبہ: ڈاکٹر عالم خوند میری و ڈاکٹر مغنی تبسم، صفحہ ۱۲۵

۲۶ ۔ "مطالعہ اقبال" مقالات اقبال سمینار لکھنؤ، صفحہ ۱۱۵ ۔ جائزے کے لیے دیکھیے دوسرا باب، عنوان "اقبال، صرف ایک عظیم شاعر"۔

تراجم

مُسلم ثقافت کی رُوح (خُطبہ پنجم)

خُطبہ ڈاکٹر محمد اقبال

ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

ڈاکٹر محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے اہم منصوبوں میں شامل ہے ۔ ڈاکٹر وحید عشرت تمام خطبوں کا ترجمہ مکمل کر چکے ہیں ۔ یہ تراجم اقبالیات میں بالترتیب شائع ہو رہے ہیں ۔

۱۔ پہلا خطبہ ۔۔۔۔ علم اور مذہبی مشاہدہ ۔ جولائی ۱۹۹۴

۔ دوسرا خطبہ ۔۔۔۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار ۔۔۔ جنوری ۱۹۹۵

۳ ۔ تیسرا خطبہ ۔۔۔۔ خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم ۔۔ جولائی ۱۹۹۶

۴ ۔ چوتھا خطبہ ۔۔۔۔ انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت ۔ جنوری ۱۹۹۸

۵ ۔ پانچواں خطبہ ۔۔۔۔ مسلم ثقافت کی روح ۔ جنوری ۱۹۹۹

ان تراجم کے بارے میں آپ کی تنقیدی آرا کا خوش دلی سے خیر مقدم کیا جائے گا ۔

محمد سہیل عمر
(رئیس ادارت)

" محمد مصطفیٰ ﷺ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید ' و اللہ ما باز نہ گردیم " [1]

حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ آسمانوں پر تشریف لے گئے جہاں ان کا خدا سے کمان کے دو سروں سے بھی کم فاصلہ تھا اور واپس پلٹ آئے ' خدا کی قسم اگر میں جاتا تو کبھی واپس نہ آتا ۔

یہ الفاظ مسلم صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے ہیں ۔ غالباً" پورے صوفیانہ ادب میں پیغمبرانہ ادراک اور صوفیانہ شعور میں واقع واضح نفسیاتی فرق کو ایک جملے میں ادا کرنے کی کوئی اور نظیر ڈھونڈے سے بھی نہ ملے گی ۔ صوفی نہیں چاہتا کہ وہ اس کیفیت بےخودی سے واپس پلٹے جو وحدت میں استغراق سے اسے حاصل ہوئی ہے ' اور جب وہ کبھی لوٹتا بھی ہے تو اس کی واپسی نوع انسانی کے لیے کوئی بڑا مفہوم نہیں رکھتی ۔ پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے ۔ وہ اس لیے لوٹتا ہے تاکہ زماں کی قلمرو میں داخل ہو ' اور تاریخ کی قوتوں کو قابو میں رکھ سکے اور امثال کی تازہ دنیا تخلیق دے ' صوفی کے لیے وحدت میں استغراق اس کی آخری منزل ہے مگر پیغمبر کے لیے یہ تجربہ اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے ۔ یہ خواہش کہ اس کا مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت میں تبدیل ہو جائے ' پیغمبر میں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے ۔ لہٰذا اس کی واپسی اس کے روحانی تجربے کی قدر کے لیے ایک طرح کا نتائجی معیار بن جاتی ہے ۔ اپنے تخلیقی عمل میں نبی کی قوت ارادی اپنا اور محسوس حقائق کی دنیا کا جائزہ لیتا ہے جہاں وہ اپنے آپ کو معروضی طور پر پیش کرتا ہے اور در پیش غیر اثر پذیر مادے میں نفوذ کے لیے پہلے خود کو اپنے سامنے دریافت کرتا ہے اور پھر تاریخ کی آنکھ کے سامنے خود کو ظاہر کرتا ہے ۔ نبی کے مذہبی تجربے کی قدر کو پرکھنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ اس آدمیت کو دیکھا جائے جو اس نے تیار کی اور اس تہذیب و تمدن کو دیکھا جائے جو اس کے پیغام کی روح کو اپنانے کے بعد وجود میں آئی اس خطبے میں اسی دوسرے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز رکھوں گا ۔ میرا مقصد علم کی دنیا میں اسلام کی کامیابیوں کا بیان ہرگز نہیں ۔ اس کے برعکس میں تو آپ کی توجہ اسلامی ثقافت کے ان

برتر تصورات کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں تاکہ وہ بصیرت پیدا ہو جس سے ہم خیال آرائی کے بنیادی خطوط کو سمجھ سکیں اور اس درجے کے وہ نظارے دیکھ سکیں جو اس کے نتیجے میں ظاہر ہوئے ہیں ۔ میں اس طرف اس لیے آ رہا ہوں تاکہ ہم ان ثقافتی اور تمدنی اقدار کو جان سکیں جو اسلام کے اس عظیم تصور میں پوشیدہ ہیں میری اس سے مراد نبوت کے ادارے کا خاتمہ ہے ۔

پیغمبر کی تعریف یوں بھی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک طرح کا صوفیانہ شعور ہے' جس کے وصل کا تجربہ اپنی حدود میں وسعت کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے' جس میں اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی تازگی اور نیا رخ دیا جا سکے ۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز اس کی اپنی لامتناہی گہرائی میں ڈوب کر دوبارہ ابھرتا ہے ۔ نئی تازگی کے ساتھ' تاکہ کہنگی کو ختم کر دے اور زندگی کی نئی جہات کو منکشف کرے ۔ اس کے اپنی ہستی کی جڑوں سے اس کا رابطہ انسان سے کسی طرح بھی مخصوص نہیں ۔یقیناً" جس طریقے سے قرآن میں وحی کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اسے عالمگیر خاصہ زیست کے طور پر بیان کرتا ہے ۔ گرچہ زندگی کے ارتقا کے مختلف مدارج پر اس کے کردار کی نوعیت مختلف ہوتی ہے پودے زمین میں آزادانہ اگتے ہیں' حیوانات کے اعضا ماحول کی موزونیت سے بڑھتے ہیں اور انسان زندگی کے باطنی ارتقا سے روشنی پاتے ہیں ۔ یہ تمام الہام کی مختلف مثالیں ہیں جو اپنے کردار میں مختلف ہیں ۔ الہام کے کردار کا تعین الہام وصول کرنے والی شے کی ضرورت اور نوعیت کے مطابق ہوتا ہے ۔ اس نوع کی ضرورت کے مطابق ہو گا جن پر الہام ہوتا ہے ۔ اب نوع انسانی کے عہد طفولیت میں یہ نفسیاتی توانائی بڑھنے لگتی ہے جسے میں پیغمبرانہ شعور کہتا ہوں ۔ یہ انفرادی سوچ اور انتخاب کا ایک رجحان ہے تاکہ بنے بنائے فیصلوں' انتخاب اور طریق ہائے عمل میں کفایت ہو سکے ۔ استدلال اور تنقیدی صلاحیت کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی زندگی اپنے مفاد میں شعور کے دوائے عقل ان طریقوں کی پیدائش اور صورت گری روک دیتی ہے ۔ جن سے انسانی ارتقا کی ابتدائی منازل پر نفسیاتی توانائی کا بہاؤ ہوتا تھا ۔ انسان پر ابتدائی سطح پر جبلت اور جذبات حکمرانی کرتے ہیں استقرائی عقل جو اکیلے ہی انسان کو اس کے ماحول پر محیط کر دیتی ہے ۔ ایک حاصل ہے ۔ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو علم کے دوسرے طریقوں کی پیدائش کے ساتھ اسے بھی اس میں سمو دیا جاتا ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے ایک وقت میں بعض بہت بڑے فلسفیانہ نظام پیش کئے' جبکہ انسان اپنی ابتدائی منازل پر تھا اور اس پر کم و بیش اشارات کا غلبہ تھا مگر ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ پرانی دنیا میں یہ نظام بندی مجرد فکر کا نتیجہ تھی' جو مبہم مذہبی اعتقادات اور روایات کی حدود سے باہر نہ جا سکتی تھی اور اس سے ہمیں زندگی کے ٹھوس

احوال پر گرفت میں کوئی مدد نہ مل سکتی تھی۔

اس معاملہ پر اس نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہمیں پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ قدیم اور جدید دنیا کے سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک ان کی وحی کے منابع کا تعلق ہے تو اس کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ اس میں زندگی نے علم کے کچھ دوسرے ذرائع کو دریافت کیا ہے جو نئی سمتوں کے لیے موزوں ہیں۔ میری امید کے مطابق اسلام کی پیدائش سے ہمیں تشفی ہوئی کیونکہ اس سے عقل استقرائی کی پیدائش ہوئی ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچی ہے اور اس نے ختم نبوت کی ضرورت کو محسوس کر لیا ہے۔ اس میں یہ ادراک گہرے طور پر موجود ہے کہ زندگی کو ہمیشہ بیساکھیوں کے سہارے پر نہیں رکھا جا سکتا۔ ایک مکمل خود شعوری حاصل کرنے کے لیے انسان کو بالآخر اس کے اپنے وسائل کی طرف موڑ دیا گیا۔ اسلام میں پاپائیت اور موروثیت کو ختم کر دیا گیا ہے۔ قرآن میں استدلال اور عقل پر مسلسل اصرار اور اس کا بار بار فطرت کے مطالعے پر زور دینا اور تاریخ کے مطالعے کو انسانی علم کا ذریعہ قرار دینا 'ان سب کے مختلف پہلوؤں کا تصور ختم نبوت سے گہرا تعلق ہے۔ اس تصور کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ شعور ولایت خاصیت اور کیفیت کے اعتبار سے نبی کے تجربے سے کوئی زیادہ مختلف نہیں۔ کہ اب وہ ایک موثر قوت کے طور پر ختم ہو گیا ہے۔ یقیناً" قرآن انفس اور آفاق (انفس اور دنیا) کو علم کے منابع کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ خدا اپنی آیات (نشانیوں) کو باطنی اور ظاہری دونوں تجربات میں عیاں کرتا ہے اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربے کے ان تمام پہلوؤں کی صلاحیتوں کو پرکھے جو افزائش علم کا باعث ہیں تاہم ختم نبوت کے تصور کا یہ مطلب ہرگز نہ لیا جائے کہ زندگی کی حتمی تقدیر یہ ہے کہ جذبات کو عقل کے ذریعے تہ و بالا کر دیا جائے۔ یہ چیز نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی یہ مطلوب ہے۔ اس سارے تصور کی عقلی قدر اس حد تک ہے کہ یہ صوفیانہ تجربے کے بارے میں ایک خود مختار تنقیدی رویے کو پروان چڑھائے اور اس یقین کو بڑھائے کہ تمام شخصی استناد جو کسی مافوق ذریعے سے تعلق کی مدعی ہیں۔ تاریخ انسانی میں اپنے اختتام کو پہنچ گئی ہے۔ اس طرح کا عقیدہ ایک نفسیاتی قوت ہے 'جو اس طرح کی قوت کی پیدائش کو روکتا ہے (یعنی نئی نبوت کا دعویٰ کرنے سے روکتا ہے) اس تصور کا وظیفہ انسان کے باطنی تجربے کی حدود میں تازہ مظاہر علم کا در کھولنا ہے۔ جس طرح اسلام کے کلمہ شہادت کے پہلے نصف اول میں انسان میں خارجی تجربات کے تنقیدی مشاہدے کی روح کو تخلیق کیا گیا ہے اور اس کی پرداخت بھی کی گئی ہے اس طرح طبیعیاتی عالم کی قوتوں سے الوہیت کے اجزا کو الگ نکال دیا گیا ہے۔ جس میں قدیم ثقافتوں نے اسے چھپا رکھا تھا۔ صوفیانہ واردات کیسی ہی غیر طبعی اور غیر معمولی کیوں نہ ہو وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبعی اور فطری تجربہ ہے۔ مگر یہ اسی

طرح احتسابی تنقید کے لیے کھلا ہے جس طرح انسانی تجربے کے بہت سے دوسرے پہلو تنقید کے لیے کھلے ہوتے ہیں ۔ یہ بات پیغمبر اسلام ﷺ کے اپنے اس رویے سے بھی عیاں ہے جو خود انہوں نے ابن صیاد کے نفسیاتی تجربوں کے بارے میں اپنایا ۔ اسلام میں تصور کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو اس نظم میں لائے ۔ اگرچہ یہ ایک تسلیم شدہ بات ہے کہ ابن خلدون وہ واحد مسلمان مفکر ہے جس نے اس طرف مکمل سائنسی روح کے ساتھ توجہ مبذول کی ہے ۔

تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے ۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں ۔ فطرت اور تاریخ ۔۔۔۔ ان دو ذرائع علم پر دستک دے کر ہی اسلام کی روح اپنے اعلیٰ مقام پر دکھائی دیتی رہی ہے ۔ قرآن حقیقت اعلیٰ کے نشان سورج میں دیکھتا ہے ۔ چاند میں دیکھتا ہے ۔ سایوں کے گھٹنے اور بڑھنے اور دن اور رات کے آنے جانے میں دیکھتا ہے ۔ انسانوں کے مختلف رنگ و نسل اور زبانوں کے تنوع میں ' اور مختلف اقوام کے درمیان عروج و زوال کے دنوں کے الٹ پھیر میں دیکھتا ہے ۔ درحقیقت فطرت کے تمام مظاہر انسانی حس ادراک پر منکشف ہوتے رہتے ہیں تاہم یہ ایک مسلمان کا فرض ہے کہ وہ ان نشانیوں پر غور و فکر کرے اور ان سے ایک اندھے بہرے اور مردہ انسان کی طرح گذر نہ جائے ۔ پس وہ انسان جو ان آیات الٰہی کو اپنی اس زندگی میں نہیں دیکھتا وہ اندھا ہے جو آنے والی زندگی کے حقائق کو بھی نہیں دیکھ سکتا اپنی زندگی کے ٹھوس حقائق کے مشاہدے کی اس دعوت سے آہستہ آہستہ یہ احساس پیدا ہوا کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل میں حرکی ' متناہی اور فروغ پذیری کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ جس کے نتیجے میں مسلم مفکرین اور یونانی فکر کے درمیان نزاع پیدا ہوا جو ابھی اپنے ابتدائی تشکیلی مراحل میں تھے ۔ انہوں نے بڑے انہماک کے ساتھ یونانی فکر کا مطالعہ کیا تھا اور یونانی مفکرین کے فکری حاصلات پر اعتماد کا اظہار کیا ۔ حالانکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ قرآن کی روح اساسی طور پر یونان کی سکونی کلاسیکی فکر کے خلاف ہے ۔ ان مسلم فلاسفہ کی پہلی کوشش یہی رہی کہ وہ فکر یونان کی روشنی میں قرآن کو سمجھیں اس طرز فکر نے تو ناکام ہونا ہی تھا ۔ کیونکہ قرآن کی ٹھوس روح کے برعکس یونانی فکر کی فطرت کے پیش نظر ان کی توجہ نظری مسائل پر بڑھ گئی اور انہوں نے ٹھوس حقائق کو نظر انداز کر دیا ۔ اپنی ناکامی کے نتیجے میں ہی ان کے اندر اسلامی ثقافت کی وہ روح بیدار ہوئی اور جس سے جدید عصری ثقافت کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کو خشت اول میسر آئی ۔

یونانی فلسفے کے خلاف اس عقلی بغاوت نے فکر کے دوسرے تمام شعبوں میں بھی اپنے آپ کو ظاہر کیا ۔ میں ڈرتا ہوں کہ میں اتنی استطاعت نہیں رکھتا کہ میں ریاضی '

اور طب میں ہونے والی اس بغاوت کے اثرات کو نمایاں کر سکوں ۔ تاہم یہ اشاعرہ کے مابعدالطبیعیاتی افکار میں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہے ۔ مگر یہ زیادہ واضح طور پر یونانی منطق پر مسلمانوں کی تنقید میں نظر آتی ہے ۔ یہ بالکل فطری تھا کہ خالص متشکک فلسفے سے غیر مطمئن ہو کر کسی زیادہ قابل اعتماد ذریعہ علم کی تلاش کی جائے ۔ میرے خیال میں یہ نظام تھا جس نے تشکیک کے اصول کو تمام علوم کے آغاز کے لیے بنیاد کے طور پر وضع کیا۔ اور غزالی نے مذہبی علوم کے احیا کے لیے اس اصول کا مزید اطلاق کیا اور ڈیکارٹ کے طریق تشکیک کا راستہ ہموار کیا مگر منطق میں عمومی طور پر غزالی نے ارسطو کی منطق کی پیروی کی کیونکہ "قسطاس" میں انہوں نے قرآن کے کچھ دلائل کو ارسطو کی منطق کے پیرائے میں پیش کیا ہے ۔ قرآن کی سورہ الشعرا کو بھول گئے کہ جہاں پیغمبری تکذیب کا قصہ بیان ہوا ہے ۔ وہاں تاریخی امثال کے طریق سے استدلال کیا گیا ہے ۔ یہ اشراقی اور ابن تیمیہ تھے، جنہوں نے یونانی منطق کا نہایت منظم طریقے سے ابطال کیا غالباً" ابوبکر رازی وہ پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے " قیاس اول " پر تنقید کی اور ہمارے اپنے زمانے میں اس کا اعتراض استقرائی روح میں محسوس کیا گیا ہے جسے جان سٹوارٹ مل نے ازسرنو تشکیل اور منظم کیا ہے ابن حزم نے اپنی کتاب "منطق کی وسعت" میں حواس کے ذریعے اور اک کو علم کے ذریعے کے طور پر پیش کیا ہے اور ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "الر د علی المنطقین" میں کہا ہے کہ استقراہی وہ واحد صورت ہے' جسے علم کا قابل اعتماد ذریعہ کہا جا سکتا ہے۔ اس سے مشاہدے اور تجربے کا طریق سامنے آیا۔ یہ محض ایک نظری بحث نہیں تھی ۔ البیرونی کی دریافت جسے ہم وقت کا رد عمل کہتے ہیں اور الکندی کی یہ دریافت کہ احساس مہیج کے تناسب سے ہوتا ہے ۔ وہ مثالیں ہیں 'جن کا نفسیات میں اطلاق ہوتا ہے ۔ یہ خیال کرنا غلطی فہمی پر مبنی ہے کہ تجربی طریق اہل یورپ نے دریافت کیا تھا ۔ ڈوہرنگ ہمیں بتاتا ہے کہ روجر بیکن کا تصور سائنس اپنے ہم نام راجر سے کہیں زیادہ مناسب اور واضح تھا۔ اب یہ کہ روجر بیکن نے یہ سائنسی تعلیم کہاں سے حاصل کی ؟ ۔۔۔ تو اس کا جواب واضح ہے کہ اندلس کی اسلامی درس گاہوں سے ۔ روجر بیکن کی کتاب " اوپس مجوس " (Opus majus) کے پانچویں باب میں تناظر (Perspective) کی جو بحث ہے وہ ابن الہیثم کے باب بصریات کی نقل ہے ۔ اور نہ ہی یہ کتاب مصنف پر ابن حزم کے اثرات کی شہادتوں سے خالی ہے ۔ یورپ کو اپنے سائنسی طریق کار کے اسلامی ماخذات کو تسلیم کرنے میں تامل رہا ہے' تاہم آخر میں اس کو یہ تسلیم کرنا ہی پڑا ۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں یہاں رابرٹ بریفاٹ کی کتاب " تشکیل انسانیت " سے ایک دو پیرے نقل کروں ۔

" آکسفورڈ سکول میں ان کے جانشینوں کے زیر اثر روجر بیکن نے عربی اور عربی

علوم و حکمت کا مطالعہ کیا ہے ۔ خواہ روجر بیکن ہو یا اس کے بعد رونما ہونے والا اس کا ہم نام ۔ دونوں میں سے کوئی تجربی طریق کے معلم اول کا خطاب پانے کا مستحق نہیں ہے ۔ مسیحی یورپ کا روجر بیکن اسلامی علوم و قواعد کے ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہ تھا ۔ وہ یہ اعلان کرنے سے کبھی نہیں چوکا کہ اس کے ہم عصروں کے لیے عربی اور عربی سائنس ہی حقیقی علم کا واحد راستہ ہے ۔ تجربی علم کا معلم اول کون تھا اس موضوع پر جو بحثیں ہوئیں وہ مغربی تمدن کی آفرینش سے متعلق زبردست مبالغہ آرائی کے ابواب ہیں ۔ بیکن کے عہد تک عربوں کا تجربی طریقہ سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور بڑے ذوق و شوق سے لوگ اس کی طرف مائل تھے" ۲۰۲

"معاصر دنیا کے لیے عربی تمدن کا سب سے مہتم بالشان عطیہ سائنس ہے ۔ لیکن اس کے پھلوں کے پکنے میں کافی دیر لگی ۔ اندلسی تمدن کے غار تاریکی میں ڈوبنے کے بہت بعد تک جس سائنس کے دیو کو اس نے جنم دیا تھا، وہ بھرپور توانائی سے سرفراز نہیں ہوا تھا ۔ تنہا سائنس ہی کی وجہ سے یورپ میں زندگی کی لہریں پیدا نہیں ہوئیں ۔ اسلامی تمدن کے دوسرے کثیر النوع اثرات ہیں، جن کی بدولت یورپ میں زندگی کی پہلی کرن نمودار ہوئی" ۲۰۲

"اگرچہ مغربی ترقی کا کوئی پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تمدن کے فیصلہ کن اثرات کے آثار نمایاں نہ ہوں ۔ لیکن اس توانائی کے اصل الاصول یعنی طبعی سائنس اور سائنسی اصول پر جتنا واضح اور مہتم بالشان اثر ہے ویسا اور کہیں نظر نہیں آتا اور یہی وہ اثر ہے، جس پر عصری دنیا کی مستقل امتیازی قوت اور فتوحات عظیم کے وسائل کا انحصار ہے" ۱۰۹

"ہماری سائنس پر عربوں کا احسان انقلاب آفریں نظریات کے چونکا دینے والے انکشافات پر مبنی نہیں ہے ۔ سائنس پر عربی تمدن کا قرض اس سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ اس کا وجود ہی عربوں کا مرہون منت ہے ۔ باستانی عہد کے بارے میں ہم سب جان چکے کہ وہ سائنس سے قبل کا عہد ہے یونانیوں کے نجوم و ریاضی کے علوم ممالک غیر سے لائے ہوئے تھے اور یونانی تمدن کی زمین میں ان کی جڑیں کبھی پیوست نہیں ہوئی تھیں ۔ یونانیوں نے ترتیب، تعمیم و تاسیس نظریات کا کام کیا لیکن تجسس کا صبر آزما طریق صریحی علم کی افزائش، سائنس کے دقیق ضوابط، تفصیلی اور دیرپا مشاہدہ اور تجربی تحقیق سے یونانی مزاج قطعی نا آشنا تھا ۔ باستانی کلاسیکی دنیا میں یونان کا صرف ایک شہر اسکندریہ تھا جہاں کسی طور سائنسی علوم تک رسائی پانے کی کوشش ہوئی تھی ۔ ہم جسے سائنس کہتے ہیں اس کی یورپ میں نمود کا باعث یہی شہر تھا تحقیق کے نئے اصول، تجسس کے نئے ضوابط، تجربی طریقہ استدلال، مشاہدہ، پیمائش اور علم ریاضی کی اس ہیئت میں نمو

پذیری جس کا یونانیوں کو قطعی علم نہیں تھا ۔ مغربی دنیا میں اصول و ضوابط کا تعارف عربوں نے کرایا ۔" ۱۰۹

مسلم ثقافت کی روح کے بارے میں پہلی اہم چیز جو غور طلب ہے وہ علم کے حصول کے مقصد میں ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرتکز رکھنا ہے ۔ اب یہ واضح ہے کہ مشاہدے کے طریق کی پیدائش اور تجربہ اسلام میں یونانی فکر سے موافقت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس سے مسلسل عقلی اور ذہنی جنگ کا حاصل تھا ۔ درحقیقت جیسا کہ رابرٹ بریفالٹ کہتا ہے ۔ یونانیوں کا زیادہ تر اثر صرف نظریات سے دلچسپی تک تھا ۔ حقائق سے ان کا تعلق نہ تھا ۔ اس سے مسلمانوں کی بصیرت پر قرآن کے بارے میں اوٹ پیدا ہو گئی یوں عرب مزاج کو اپنی اصل کی طرف لوٹنے میں تقریباً" دو صدیاں لگ گئیں ۔ لہٰذا میں چاہتا ہوں کہ میں اس غلط فہمی کو دور کردوں کہ یونانی فکر نے کسی بھی طریقے سے مسلمانوں کی ثقافت کو متعین و مدون کرنے میں کوئی حصہ نہیں لیا ۔ میری دلیل کے ایک رخ کو تو آپ پہلے ہی ملاحظہ کر چکے ہیں ۔ اب آپ دوسرا رخ ملاحظہ کریں گے ۔

علم کے آغاز کا لازمی طور پر تعلق ٹھوس اشیا سے ہے ' یہ عقلی گرفت اور ٹھوس اشیا پر حاوی قوت ہے جو انسانی عقل کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ٹھوس اشیا سے بھی آگے پہنچ سکے ۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا فرمان ہے ۔

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا ۭ لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ ۝۳۳

(۳۳ : ۵۵)

اے گروہ جن و انسان اگر تم قوت رکھتے ہو تو تم آسمانوں اور زمینوں کے دائرے سے باہر نکل جاؤ ۔ مگر تم بغیر "سلطان" کے ایسا نہیں کر سکتے ۔

تاہم کائنات جو متناہی اشیا کے مجموعے پر مشتمل ہے ۔ ہمیں کچھ اس قسم کے جزیرے کی مانند دکھائی دیتی ہے جو محض ایک خلا میں واقع ہے ۔ جس کے لیے وقت باہم مخصوص لمحات کا ایک سلسلہ ہے ۔ جو اس کے حوالے سے کچھ بھی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ اس سے کوئی معاملہ رکھتا ہے ۔ کائنات کے بارے میں اس طرح کی سوچ ذہن کو کہاں لے جائے گی ۔ زمان و مکان کے بارے میں یہ محدود سوچ ذہن کو الجھا دے گی ۔ متناہیت ایک بت کی طرح ہے ' جو ذہن کی حرکت میں ایک رکاوٹ ہے ۔ یا اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لیے ذہن وقت سے سلسلے اور محسوس مکان کے خلائے محض پر عبور حاصل کرے قرآن کے فرمان کے مطابق آخری حد تو خدا کی طرف رجوع ہی ہے ' یہ آیت قرآن کے گہرے تخیلات کو سموئے ہوئے ہے ۔ جو لازمی طور پر یہ بات ظاہر کر

رہی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی حد نہیں بلکہ لا محدود کائناتی زندگی اور روحانیت کی تلاش میں ہے ۔ اب اس غیر محدود حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل تر مرحلہ ہے ۔ اس ضمن میں مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں ۔ جیسا کہ ہمیں اشپنگلر بتاتا ہے یونانیوں کا آئیڈیل تناسب ہے ۔ لامتناہیت ان کا مسئلہ نہ تھا ۔ اپنی واضح تعریف اور حدود کے ساتھ متناہی کی طبیعی موجودگی نے ہی یونانی ذہن کو مکمل طور پر گرفت میں لے رکھا تھا ۔ مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں ہم ایک طرف تو دیکھتے ہیں کہ خالص عقل اور مذہبی نفسیات دونوں کی اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے ' بہرطور مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے ۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے ۔ میں نے ان خطبات میں سے ایک میں پہلے ہی مسلمان مفکر وں خاص طور پر اشاعرہ کو در پیش زمان و مکان کے مسئلہ پر نکتہ نظر پیش کیا ہے ۔ دیموقیرطس کے جوہری نظریات کو اسلامی دنیا میں جو مقبولیت حاصل نہیں ہوئی 'اس کا ایک سبب اس کا مکان مطلق کا مفروضہ ہے ۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس مختلف نوعیت کی جوہریت کو پروان چڑھایا اور انہوں نے ادراک مکان کی مشکلات پر قابو پانے کی کوششیں کیں ، جس طرح کہ جوہریت جدیدہ میں اس قسم کی مساعی ہوئی ہیں ۔ دوسری طرف ریاضی میں بطلیموس (۸۷۵ ۔ ۱۶۵ قبل مسیح) سے نصیر الدین طوسی (۱۲۷۴ ۔ ۱۲۰۱ عیسوی) تک کسی نے بھی کوئی ایسی سنجیدہ کوشش نہیں کی کہ اقلیدس کی متوازیت کی لازمی شرط کی صحت کو قابل ادراک مکان کی بنیاد ثابت کیا جائے ۔ نصیر الدین طوسی وہ مفکر ہے ،جس نے پہلی بار اس خاموشی کو توڑا جو ریاضی کی دنیا میں گذشتہ ایک ہزار سال سے چھائی ہوئی تھی ۔ اس کو بہتر بنانے کی کوشش میں اسے مکان مرئی کو چھوڑ دینے کی ضرورت کا احساس ہوا ۔ تب اس نے ایک اساس فراہم کی گرچہ کیسی ہی معمولی تھی مگر اس سے ہمارے عہد کی مختلف الجہات گردش کے خیال کی بنیاد استوار ہوئی ۔ مگر یہ ابو ریحان البیرونی ' تھا جس نے جدید ریاضی کے تصور تفاعل تک جانے کی کوشش میں ایک خالص سائنسی نکتہ نظر اپنایا کہ کائنات کا سکونی نقطہ نظر غیر تسلی بخش ہے ۔ یہ یونانی تصورات سے علیحدگی کی دوسری واضح راہ تھی ۔ تفاعل کا یہ تصور کائنات کی تصویر میں وقت کے عناصر میں متعارف ہوا اور یہ متعین سے متغیر ہو گیا ۔ جس سے اس نے کائنات کو ایک کونی شے سے تکوینی چیز کے بطور دیکھا ۔ اشپنگلر کا خیال ہے کہ ریاضی کا تفاعلی نظریہ مغرب کا دریافت کردہ ہے جس میں کسی اور تمدن یا ثقافت کی طرف ایک اشارہ بھی نہیں ملا ۔ نیوٹن کا فارمولا کہ مثلث کے کسی بھی تفاعل کو کسی دوسرے تفاعل سے مڈیا جا سکتا ہے البیرونی کی تفہیم میں بنیادی طور پر موجود ہے درحقیقت فریڈرک

اشپنگلر کے دعوی کی کوئی بنیاد ہی نہیں ۔ عدد کے بارے میں اہل یونان کا تصور مقدار خالص سے نسبت خالص کی تبدیلی کا آغاز الخوارزمی کی تحریک سے ہوا، جس سے حساب کے علم کا رخ الجبرا کی طرف مڑ گیا ۔ البیرونی نے اس سمت بھی واضح پیش رفت کی، جسے اشپنگلر تقویمی عدد کے نام سے بیان کرتا ہے ۔ جو ذہن کے موجود سے تکوین کے راستے کو متعین کرتا ہے ۔ یقیناً یورپ میں ریاضی میں ہونے والی نئی ترقیات سے وقت اپنے موجود تاریخی کردار کو کھو چکا ہے اور یہ مکان میں محصور و محدود ہو کر رہ گیا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وائٹ ہیڈ کا نظریہ اضافیت مسلمان طلبا کو آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت سے زیادہ مرغوب لگا ہے جس کے نظریے کے مطابق زمان اپنا دوران کا کردار کھو کر پر اسرار طور پر مکان کی اتھاہ نہیں تبدیل کر دیتا ہے ۔

اسلام میں ریاضیاتی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ ارتقا کا نظریہ بھی تدریج اپنی صورت گری کرتا ہوا ہمیں دکھائی دیتا ہے ۔ جاحظ وہ پہلا شخص ہے جس نے پرندوں کی زندگی میں نقل مکانی کی بنا پر تبدیلی نوٹ کی ۔ اس کے بعد ابن مسکویہ نے جو ابو ریحان البیرونی کا ہم عصر تھا اس نظریہ ارتقا کو ایک ٹھوس نظریے کی شکل دی ۔ اس نے اپنی الہیاتی تصنیف الفوز الاصغر میں اس نظریے کو اختیار کیا ۔ میں اس کے نظریہ ارتقا کے مفروضے کو یہاں بیان کرتا ہوں ۔ اس کی سائنسی اہمیت کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس لیے کہ ہم دیکھ سکیں کہ مسلم فکر کی حرکت کس سمت میں بڑھ رہی تھی ۔

ابن مسکویہ کے مطابق نباتاتی زندگی بالکل ہی ابتدائی سطح پر اپنے ارتقا کے لیے بیج کی محتاج نہیں اور نہ ہی بیجوں کے ذریعے اس کی انواع کا ابتدا میں تعین ہوتا ہے ۔ اس طرح کی نباتاتی زندگی کا معدنی یا جمادی شے سے یہی فرق ہے کہ نباتاتی زندگی میں حرکت کی طاقت آ جاتی ہے ۔ جو اعلیٰ مدارج میں مزید بڑھ جاتی ہے اور جب پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے تو زندگی اس میں اپنا اظہار کرتی ہے اور بیج کے ذریعے اس کی انواع بتدریج مشخص ہونے لگتی ہیں ۔ اور حرکت کی قوت جب آہستہ آہستہ مزید بڑھتی ہے تو ہم درختوں کو دیکھتے ہیں ۔ تنے، پتے اور پھل رکھتے ہیں ۔ نباتاتی زندگی اپنے ارتقا کی اعلیٰ سطح پر بڑھنے کے لیے عمدہ زرخیز زمین اور موسم کا تقاضا کرتی ہے ۔ نباتاتی زندگی اپنی اعلیٰ ترین صورت میں انگور اور کھجور میں نظر آتی ہے جس کے بعد حیوانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ کھجور کے درخت میں جنسی امتیاز بھی واضح طور پر ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے ۔ ان میں جڑوں اور ریشوں کے ساتھ ساتھ حیوانی زندگی کا ظہور ہوتا ہے ۔ جن کی یک جہتی پر کھجور کے پودے کا انحصار ہوتا ہے ۔ کھجور بناتاتی زندگی کی اعلیٰ ترین سطح ہے اور حیوانی زندگی کا ابتدائیہ ہے ۔ حیوانی زندگی کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے ۔ کہ زندگی اپنی جڑوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور اس سے شعوری حرکت کا آغاز ہوتا ہے ۔ حیوانی زندگی کی ابتدائی

سطح میں سب سے پہلے چھونے کی تمیز اور آخری سطح میں دیکھنے کی بصیرت پیدا ہوتی ہے ۔ ان حواس کی ترقی سے حیوان حرکت کی آزادی حاصل کرتا ہے ۔ جیسا کہ کیڑوں ۔ رینگنے والے جانوروں ' چیونٹیوں اور مکھیوں سے ظاہر ہے ۔ حیوانی زندگی کی تکمیل چوپائیوں میں گھوڑے اور پرندوں میں عقاب میں ظاہر ہوتی ہے اور آخر میں یہ انسانی زندگی کی سرحدوں کے پاس بوزنوں اور بن مانسوں کی صورت میں پہنچ جاتی ہے ' جو اپنے ارتقا میں انساں کے درجے سے ذرا سا نیچے ہوتے ہیں ۔ ارتقا کی اگلی منزل پر ایسی طبیعیاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں کہ تمیز اور امتیاز کی قوت بڑھتی ہے اور روحانیت پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ انسانیت دور بربریت سے تہذیب کی طرف قدم بڑھاتی ہے ۔

مگر یہ درحقیقت مذہبی نفسیات ہے ۔ جیسا کہ عراقی اور خواجہ محمد پارسا کے ہاں محسوس ہوتا ہے ۔ جو ہمیں زمان کے مسئلے پر دور جدید کے انداز نظر کے قریب تر لے آتے ہیں ۔ جیسے کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں ۔ عراقی کا وقت کا تصور طبقاتی ہے ۔ اب میں ذیل میں مکاں کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کا متن پیش کرتا ہوں ۔

عراقی کے نقطہ نظر سے خدا کے حوالے سے مکان کی بعض اقسام کا وجود قرآن کی اس آیت سے واضح ہوتا ہے ۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن
نَّجْوَىٰ ثَلٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ
مِن ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

۵۸ : ۷

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں پوشیدہ ہے ۔ کوئی راز دارانہ گفتگو تین آدمیوں میں ایسی نہیں ہو سکتی جس میں چوتھا وہ خود نہ ہو اور نہ کوئی پانچ آدمیوں کی گفتگو ایسی ہو گی جس میں چھٹا انسان وہ نہ ہو اور نہ کوئی اس سے کم کی اور نہ زیادہ کی ایسی ہو گی جس میں وہ نہ ہو جہاں کہیں بھی وہ لوگ موجود ہوں ۔

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن
قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ
فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا
فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتٰبٍ مُّبِينٍ ۝

۱۰ : ۶۱

اور تم جس بھی حالت میں ہوتے ہو اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھ کر سناتے ہو اور تم جو کچھ بھی کام کرتے ہو ہم تم کو دیکھ رہے ہوتے ہیں ' جب تم اس میں لگے ہوتے ہو اور ذرا بھر بھی کوئی چیز یا اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی موجود نہیں جو تیرے رب سے پوشیدہ ہو ۔ سب کچھ اس کے سامنے کھلی کتاب کی طرح ہے ۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

ہم نے انساں کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں جو کچھ بھی اس کے جی میں آتا ہے اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

لیکن ہمیں بالکل یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ قربت، متصل ہونا اور باہمی علیحدگی کی لفظیات جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الوہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے، جیسا کہ روح کا جسم سے تعلق ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر قید ہے، نہ اس سے ملی ہوتی ہے اور نہ اس سے جدا ہے۔ مگر اس کا جسم روئیں روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کو جاننا بالکل ممکن نہیں، سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے جو روح کے لیے ناگزیر اور موزوں ہو۔ حیات خداوندی کے تعلق کے حوالے سے مکان کے وجود کا انکار ممکن نہیں، صرف اس مکان کی نوعیت کا تعین کامل احتیاط سے کرنا چاہیے، تا کہ خدا کی مطلقیت کا اظہار و اثبات درست طور پر ہو۔ اب مکان کی تین اقسام ہیں۔ مادی چیزوں کا مکان، غیر مادی اشیا کا مکان اور خدا کا مکان۔ مادی اشیا کا مکان پھر تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ نمبرا۔ بڑے بڑے اجسام کا مکان، جس میں ہمیں وسعت کا اثبات ہوتا ہے۔ اس مکان میں حرکت پذیری وقت لیتی ہے۔ چیزیں اپنی مناسب جگہ پر ہوتی ہیں اور اپنی جگہ چھوڑنے میں مزاحمت کرتی ہیں۔ دوسرا لطیف اجسام "مثلاً" ہوا اور آواز کا ایک مکان ہیں۔ اس مکان میں بھی اجسام ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت وقت کے پیمانے سے ناپی جا سکتی ہے۔ ان کی حرکت کی پیمائش ٹھوس اجسام کی حرکت کے وقت سے مختلف ہو گی ٹیوب میں موجود ہوا کو خارج کر کے ہی اس میں مزید ہوا داخل ہو سکتی ہے۔ اور آواز کی لہروں کے زماں کا ٹھوس اجسام کے زماں سے عملی طور پر کوئی مقابلہ ممکن نہیں۔ تیسرے اہم روشنی کا مکان رکھتے ہیں۔ سورج کی روشنی زمین کے کونوں کھدروں میں فوراً" پہنچ جاتی ہے۔ لہذا روشنی کی اور آواز کی رفتار میں وقت یا زماں صفر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ بات بڑی واضح ہے کہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے بالکل مختلف ہے۔ یہاں اس سے بھی مختلف ایک دلیل ہے۔ موم بتی کی روشنی کمرے کی تمام اطراف میں کمرے میں موجود ہوا کو چھیڑے بغیر فوراً" پہنچ جاتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں سے زیادہ مناسب ہے۔ جس کا روشنی کے مکاں میں کوئی دخل نہیں ان مختلف مکانوں کے اندازوں کے پیش نظر یہ بالکل ممکن نہیں کہ ایک کو دوسرے سے ممیز کیا جائے سوائے خالصتاً" عقلی تجربے اور روحانی تجربے کے۔ ایک اور مثال لیں گرم پانی میں دو متضاد خاصیتیں ہیں۔ آگ اور پانی کی۔

یوں دکھائی دیتا ہے، جیسے وہ ایک دوسرے میں داخل ہو گئے ہیں ۔ ان دونوں کی مختلف فطرت ایک ہی مکان میں موجود ہے ۔ اس حقیقت کو سوائے اس مفروضے کے کسی طرح بیان نہیں کیا جا سکتا کہ دو مادوں کے مکاں گرچہ بالکل ایک دوسرے کے قریب ہیں تاہم مختلف ضرور ہیں ۔ کیونکہ جب تک فاصلے کا عنصر مکمل طور پر غائب نہیں ہوتا، اس وقت تک ممکن نہیں کہ وہ روشنی کے مکاں میں ایک ساتھ موجود ہوں ۔ موم بتی کی روشنی صرف ایک خاص نکتہ تک جا سکتی ہے اور سو موم بتیوں کی ایک ہی کمرے میں روشنی آپس میں مدغم ہو سکتی ہے، ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹا نہیں سکتی۔

عراقی مختلف درجات کی لطافتیں رکھنے والے طبعی اجسام کے مکانات کے بیان کے بعد مختصراً" مکان کی مختلف انواع کا ذکر کرتا ہے، جو غیر مادی اجسام ہیں ۔مثلاً" فرشتے ۔ ان مکانات میں بھی فاصلے کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا ۔ غیر مادی وجودوں کے لیے، جو آسانی کے ساتھ پتھروں اور دیواروں میں سے گذر سکتے ہیں، وہ حرکت سے بے نیاز نہیں ہوتے، عراقی کے مطابق یہ نامکمل روحانیت کے شواہد ہیں ۔ مکان کی بندشوں سے آزادی کے پیمانے میں ہی وہ نقطہ مستور ہے، جو انسانی روح کی رسائی کو نمایاں کرتا ہے ۔ اپنے اس منفرد جوہر میں نہ اس میں سکون ہوتا ہے اور نہ حرکت، لہٰذا مکان کی لا محدود انواع سے گذرتے ہوئے ہم الوہی مکان میں پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کی اطراف سے پاک ہے اور جو تمام لا متناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے ۔

عراقی کے افکار کی اس تلخیص میں آپ دیکھیں گے کہ کس طرح ایک مہذب مسلم صوفی نے اپنے عہد میں زماں و مکان کے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح بیان کی، جو آج کی دنیا کے نظریات اور جدید ریاضی اور طبیعیات کے تصورات کا کوئی ادراک نہ رکھتا تھا ۔ عراقی دراصل اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے ایک ایسے تصور تک پہنچے جو اپنے ظہور میں حرکی ہو ۔ نظر یوں آتا ہے کہ مبہم طور پر اس کا ذہن اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے لامتناہی تسلسل کے تصور تک رسائی حاصل کرے ۔ تاہم وہ اپنی فکر کے اطلاق کو پانے میں کچھ اس لیے ناکام رہا کہ وہ ایک ریاضی دان نہیں تھا اور کچھ اس کا باعث یہ ہوا کہ وہ ارسطو کے کائنات کے ساکن ہونے کی روایت کی حمایت کا اپنے اندر فطری تعصب رکھتا تھا ۔ دوسرے اس کی فوق المکان توجیہہ میں " یہاں اور فوق الابد میں " اب " جن کا رشتہ حقیقت مطلقہ سے تھا تاہم عراقی کے یہ تصورات واضح طور پر زمان و مکان کے اس جدید نظریے کی طرف رہنمائی دیتے ہیں جن کو پروفیسر الیگزنڈر نے اپنے خطبات زمان و مکان اور توجیہ میں ہر چیز کا منبع قرار دیا تھا ۔ عراقی کو زمان کی ماہیت میں گہری بصیرت سے جاننے کے بعد اس طرف رہنمائی ہوئی کہ زمان ان دونوں میں زیادہ بنیادی حیثیت کا حامل ہے اور یہ جو پروفیسر الیگزنڈر کہتا ہے کہ زمان تو مکان کا

دماغ ہے تو یہ کوئی اتنی زیادہ استعارائی بات نہیں ہے ۔ عراقی خدا کے کائنات سے تعلق کو اسی طرح کا سمجھتا ہے جس طرح کا لحہ انسانی روح اور جسم میں تعلق ہے اور اس کے استدلال کی بنیاد بھی انسانی روح اور جسم کے تعلق کی نوعیت پر ہے ۔ مگر تجربے کے زمانی اور مکانی پہلوؤں پر تنقید کے ذریعے اس فلسفیانہ نتیجے پر رسائی کی بجائے وہ نہایت سادگی سے اپنے مسلمات اپنے روحانی تجربے کے ذریعے مرتب کرتا ہے ۔ تاہم یہ بالکل مناسب نہیں کہ زمان و مکان کو ایک معدوم ہو جانے والے نقطے میں محدود کر دیا جائے ۔ اس کی بجائے فلسفے کی وہ راہ زیادہ مناسب ہے جو ایک ایسے خدا تک جاتی ہے جس میں وہ کائنات کا نفس کل ہے جو ایک ایسے زندہ فلسفے کی یافت پر منحصر ہے' جس میں زمان و مکان ایک اصول مطلقہ کے طور پر کار فرما ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں سفر کیا ۔ مگر اس کے ارسطوی تعصبات اور نفسیاتی تجربے کی اہلیت میں کمی کے مل جانے سے اس کے ذہن کی ترقی رک گئی ۔ اس کے اس تصور سے کہ زمان مطلق حرکت سے عاری ہے' اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کے تجزیے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا ۔ یہ اس کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ زمان مطلق اور زمان میں تعلق کی نوعیت کو دریافت کر سکے ۔ اور اس دریافت کے ذریعے اس حقیقت کو پا سکے کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے' جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے ۔

چنانچہ اسلامی فکریات کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آ ملتے ہیں ۔ یہ نقطہ نظر ابن مسکویہ کے ارتقائی حرکت پر مبنی نظریہ حیات سے مزید تقویت پاتا ہے ۔ اور ابن خلدون کے تصور تاریخ میں تاریخ یا قرآن کی زبان میں ''ایام اللہ '' قرآن کے مطابق انسانی علم کا تیسرا بڑا ماخذ ہیں ۔ یہ قرآن حکیم کی تعلیم کا ایک اور بڑا لازمی حصہ ہے ۔ کہ اقوام کا اجتماعی حساب ہوتا ہے اور انہیں اپنے اعمال کی جزا و سزا یہاں اور ابھی دی جاتی ہے ۔ اس بات کو محکم طور پر واضح کرنے کے لیے قرآن تاریخی حقائق سے مثالیں دیتا ہے اور اپنے قاری سے توقع رکھتا ہے کہ وہ نوع انسانی کے ماضی و حال کے تجربات کا مشاہدہ کرے ۔

وَلَقَدْ
اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِاٰيٰتِنَآ اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ۙ
وَذَكِّرْهُمْ بِاَيّٰىمِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ ۝

اور ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا کہ وہ اپنی قوم کو اندھیروں سے نکال کر نور کی طرف لے جائے اور انہیں ایام اللہ کی یاد دلائے ' بے شک صبر اور شکر کرنے والوں کے لیے اس میں بڑی نشانیاں ہیں ۔

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ يَعْدِلُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ وَاُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ

اعراف (۷) (۱۸۱ ۔ ۱۸۳)

ہماری مخلوق میں سے ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو حق کی راہ دکھاتے ہیں اور اس کے ساتھ انصاف کرتے ہیں اور جنھوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا ۔ ہم انہیں آہستہ آہستہ نیچے اتارتے ہیں ' اس طرح کہ انہیں پتہ بھی نہ چلے ۔ میں ان کو ڈھیل دیتا ہوں ' بے شک میری چال مضبوط ہے ۔

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ ۝

(آل عمران (۳) : ۱۳۷)

تم میں سے پہلے کتنی مثالیں گذر چکی ہیں ۔ زمین پر چل کر تو دیکھو جھٹلانے والوں کا حشر کیا ہوتا ہے ۔

اِنْ يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ ؕ وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ

(آل عمران (۳) ۔ ۱۴۰)

اگر تمہیں دھکا پہنچے تو انہیں بھی تو ایسا ہی دھکا پہنچ چکا ہے اور یہ دن ہیں جس کو ہم لوگوں کے درمیان بدلتے رہتے ہیں ۔

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ

(اعراف ج ۷ ۔ ۳۴)

ہر قوم کے لیے ایک وقت ہے ۔

آخری آیت اس مخصوص تاریخی تقسیم کی واضح مثال ہے جس کی علمیاتی تشکیل یہ اشارہ کرتی ہے کہ انسانی معاشروں کی زندگی کو سائنسی پیرائے میں عضویاتی یا نامی شمار کیا جا سکتا ہے ۔ للذا یہ سوچنا بڑی فاش غلطی ہے کہ قرآن میں تاریخیت کے تصورات موجود نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے کی ساری روح اس فیضان کا حاصل ہے ' جو اس کے مصنف نے قرآن حکیم سے حاصل کی حتیٰ کہ جب وہ کسی کردار پر رائے دیتا یا حکم لگاتا ہے تو بھی وہ قرآن سے کم متاثر نہیں ہوتا ۔ مثال کے طور پر اس نے عرب عوام کے کردار کا جو جائزہ لیا ہے وہ سارا پیرا قرآن کی اس آیت کا مرہون منت ہے ۔

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّ
نِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى
رَسُوْلِهٖ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ
مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَاۗىِٕرَ ۭ عَلَيْهِمْ
دَاۗىِٕرَةُ السَّوْءِ ۭ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝

(التوبہ ۹ : ۹۷ ، ۹۸)

بدو عرب کفر اور نفاق میں بہت ہی تشدد ہیں اور اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ اس کے حدود کو نہ جان سکیں ' جسے اللہ نے اپنے رسول پر اتارا ہے اور اللہ جاننے والا اور حکمتوں والا ہے اور عرب بدووں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ وہ جو کچھ خرچ کرتے ہیں ' اسے جرمانہ یا تاوان گردانتے ہیں اور تمہارے بارے میں گردشوں کے انتظار میں ہیں حالانکہ وہ خود برے چکر میں پھنسنے والے ہیں ۔ اور اللہ سنتا ہے جانتا ہے ۔

لہٰذا انسانی علم کے ماخذ کی حیثیت سے قرآن کی تاریخ میں دلچسپی کا دائرہ تاریخی تعمیمات سے بھی کہیں زیادہ وسیع ہے ۔ قرآن نے ہمیں تاریخ پر تنقید کا ایک بنیادی اصول دیا ہے ۔ تاریخ کی بطور سائنس قطعیت کی شرط یہ ہے کہ بیان شدہ حقائق جن سے تاریخ کا مواد مرتب ہوتا ہے وہ مکمل طور پر درست ہوں اور حقائق کے درست علم کا دارومدار بالآخر ان پر ہے جو ان کو بیان کرتے ہیں ۔ تاریخ پر تنقید کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ان حقائق کو بیان کرنے والوں کا ذاتی کردار اہم گردانا جائے اور اس کے کردار کو جانچا اور پرکھا جائے قرآن کہتا ہے ۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَاۗءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا (الحجرات ۴۹ : ۶)

اس اصول کے اطلاق سے جو قرآن کی اس آیت سے وضع ہوا آنحضرت ؐ کی احادیث کے راویوں کے بارے میں تاریخ کی تنقید کے قواعد بتدریج وجود میں آئے اسلام میں تاریخ کے بارے میں شعور کا ارتقا ایک نہایت مسحورکن موضوع ہے ۔ قرآن حکیم کے تجربے پر زور ' پیغمبر اسلام ؐ کی احادیث کے بیان کی صحت کی ضرورت اور یہ خواہش کہ آنے والی نسلوں تک یہ مستقل فیضان کا منبع موجود رہے ۔ ان تمام قوتوں نے ابن اسحاق ' طبری اور مسعودی جیسی شخصیتوں کو اسلام میں جنم دیا ۔ تاریخ کا ایک ایسا فن بن جانا ' جہاں وہ اپنے قاری کے تخیلات میں آگ لگا دے ' یہی وہ مقام ہے جہاں تاریخ اپنے ارتقا میں پہنچ کر سائنس بن جاتی ہے ۔ تاریخ کے سائنسی برتاؤ کے امکانات کا مطلب ہے ۔ وسیع تر تجربہ عملی استدلال کی پختگی زندگی اور وقت کی فطرت کے بارے میں مخصوص اساسی نظریات کی صحیح مکمل اور حتمی تفہیم ۔ اس سلسلے میں دو تصورات بنیادی ہیں اور دونوں ہی کی بنیاد قرآن کی تعلیمات پر ہے ۔

۱۔ انسانی نسب کے مبدا کا ایک ہونا قرآن کا فرمان ہے کہ اور ہم نے تمہیں زندگی کی ایک ہی سانس (نفس واحد) سے پیدا کیا۔ مگر زندگی کا ایک وحدت نامیہ کے طور پر ادراک بڑا دیر طلب ہے اور واقعات عالم کی بڑی قلمرو میں لوگوں کے داخل ہونے پر اس کی نشو و نما کا انحصار ہے۔ اسلام کو یہ موقعہ اس وقت ملا جب وہ تیزی کے ساتھ ایک بہت بڑی سلطنت میں تبدیل ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے بھی نسل انسانی کے ایک ہونے کا پیغام دیا تھا۔ مگر رومی عیسائیت نے انسانیت کے نسبی اور عضوی طور پر ایک ہونے کے تصور کا ابلاغ نہیں دیا تھا۔ جیسا کہ فلنٹ یہ بات بالکل درست کہتا ہے کہ "کسی بھی عیسائی مصنف اور یقینا" اس سے بھی کم کسی رومی بادشاہ کو یہ اعزاز نہیں جاتا کہ اس کے پاس ایک عمومی اور مجرد انسانی وحدت سے زیادہ کوئی تصور ہو۔ اور رومی حکمرانوں کے عہد میں بھی اس تصور نے یورپ میں اپنی جڑیں گہرے طور پر نفوذ نہیں کیں۔ دوسری طرف علاقائی قومیت نے اپنے قومی کردار کے اصرار کے ساتھ ترقی پائی۔ اور یورپ کے فنون اور ادب میں وسیع تر انسانیت کے تصورات کو تباہ کر دیا گیا۔ جبکہ اسلام میں اس سے بالکل مختلف صورت حال ہوئی یہاں یہ تصور نہ تو فلسفیانہ تھا اور نہ ہی یہ شاعرانہ۔ بلکہ ایک عمرانی تحریک کے طور پر اسلام کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی روز مرہ کی زندگی میں اس تصور کو ایک زندہ قوت میں بدل دیا جائے۔ چنانچہ یہ خاموشی کے ساتھ اور غیر شعوری طور پر اپنی بار آوری کی طرف بڑھتا گیا۔

۲۔ زمان کی حقیقت کا گہرا شعور اور زمان میں زندگی کی مسلسل حرکت کا تصور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں دلچسپی کا بنیادی نکتہ ہے' جو فلنٹ کے لئے جواز بنتا ہے کہ افلاطون' ارسطو اور آگسٹائن کا ابن خلدون سے کوئی مقابلہ ہی نہیں' جبکہ دوسرے تو اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اس سلسلے میں نام بھی لیا جا سکے۔ ان آرا سے جو میں نے اوپر ظاہر کی ہیں' میرا مقصد یہ نہیں کہ مجھے ابن خلدون کے طبع زاد ہونے میں کوئی کلام ہے بلکہ اس سب سے میرا مقصود یہ ہے کہ اسلامی ثقافت نے جس سمت میں سفر کیا اس کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات صاف طور پر کھل جاتی ہے کہ صرف مسلمان ہی تاریخ کے مسلسل اور اجتماعی حرکت ہونے کا نظریہ اختیار کر سکتا ہے جو زمان کے حقیقی اور ناگزیر ارتقا میں واقع ہوتا ہے۔

تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ یہ ہے کہ جس طریقے سے ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے' یوں اس کا تصور بے حد اہم بن جاتا ہے کیونکہ اس کے اطلاق سے تاریخ' زمان میں ایک مسلسل حرکت بن جاتی ہے۔ جو حقیقی طور پر تخلیقی حرکت ہے' وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔ ابن خلدون مابعد الطبیعاتی

فلسفی نہیں ، بلکہ وہ مابعد الطبیعیات سے آزردہ تھا مگر زمان کے بارے میں اس کے تصور کی ماہیت کے حوالے سے اسے برگساں کا پیش رو کہا جا سکتا ہے ۔ میں نے تمدن اسلام کی تاریخ میں اس کے تصور اور اس کی عقلی اپج کے بارے میں پہلے بھی بحث کی ہے ۔ قرآن کا دن اور رات کے ادل بدل کا نظریہ ، حقیقت مطلقہ کی علامت ہے ۔ جس میں ہر لحظہ اس کی نئی شان کی جھلک نظر آتی ہے ۔ مسلم الٰہیات میں یہ رجحان کہ وقت کو بھی بطور معروض کے مانا جائے ، ابن مسکویہ کا زندگی کے بارے میں تصور جو ارتقائی حرکت سے عبارت ہے اور آخر میں البیرونی کا فطرت کے بارے میں تکوینی تسلسل کا تصور ۔ یہ تمام ابن خلدون کی عقلی اور علمی وراثت ہیں ۔ اس کا اصل امتیاز اس کا نکتہ رس ادراک ہے اور اس کا منضبط اظہار جو اس نے ثقافت کی تحریک کی روح کو جاننے میں کیا ۔ یہ اس کی فکر کی سب بڑی تابناک پرداخت ہے ۔ اس کے اس عقلی کارنامے نے یونانی کلاسیکیت کے خلاف قرآن کی روح کو اس پر آخری کامیابی عطا کی ، جس کی رو سے یونانی تصور زمان یا تو غیر حقیقی قرار پاتا ہے جیسا کہ افلاطون اور زینو کا خیال تھا ، یا وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے جیسا کہ ہراقلیطس اور رواقی کہتے تھے ۔ اب تخلیقی حرکت کو پرکھنے کا جو بھی معیار مقرر کر لیا جائے ۔ تو حرکت بذات خود ایک دائرے میں تصور کی جائے گی ، وہ تخلیق نہیں ہو گی کیونکہ مستقل دائرے میں حرکت مستقل تخلیق نہیں ہو سکتی ، بلکہ وہ تکرار دوامی کے زمرے میں آئے گی ۔

اب ہم اس مقام پر ہیں کہ یونانی فلسفے کے خلاف اسلام کی عقلی بغاوت کی معنویت کو جان سکیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عقلی بغاوت کا آغاز خالصتاً" مذہبی بنیادوں پر ہوا ۔ جس کا منشا یہ تھا کہ قرآن کی یونانی کلاسیکیت کے منافی روح کے باوجود اسلام کی یونانی فکریات کی روشنی میں تعبیر و تشریح کی جائے ۔

اب ایک بہت بڑی غلط فہمی کو دور کرنا باقی ہے جو بہت زیادہ پڑھی جانے والی کتاب " زوال مغرب " کے مصنف فریڈرک اشپنگلر نے پھیلا رکھی ہے ۔ اس نے اپنی کتاب کے دو ابواب عربی ثقافت پر لکھے ہیں ۔ ایشیا کی ثقافتی تاریخ پر ان کا مضمون مکمل طور پر اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جو اس نے ایک مذہبی تحریک اور ثقافتی سرگرمی کے حوالے سے اسلام کی فطرت کے بارے میں بیان کیا ہے ۔ اشپنگلر کا بنیادی موقف یہ ہے کہ ہر ثقافت اپنی ایک مخصوص عضویاتی تشکیل رکھتی ہے تاریخی لحاظ سے اس کا اپنے سے پہلے اور اپنے بعد آنے والی ثقافتوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ یقیناً" اس کے مطابق ہر ثقافت کا اشیا کو دیکھنے کا اپنا ایک مخصوص اور مختلف نقطہ نظر ہوتا ہے ۔ جو دوسری ثقافت والوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا ۔ اپنے اس دعوی کو ثابت کرنے کی بے چینی میں اس نے مختلف طرح کے ثبوتوں کا انبار لگا دیا ہے اور یہ ظاہر کرنے کے لیے ایسی تعبیرات کی ہیں

کہ یورپی ثقافت کی روح کلاسیکی ثقافت کے خلاف تھی اور یورپی ثقافت کی کلاسیکیت کے منافی روح کا سبب یورپ میں مخصوص فطانت کا ظہور ہے اس سلسلے میں اہل یورپ نے اسلام سے کسی بھی قسم کی ثقافتی تحریک حاصل نہیں کی' جو اشپنگلر کے نقطہ نظر کے مطابق اپنی روح اور اپنے کردار میں مجوسی ہے ۔ اشپنگلر کا جدید ثقافت کی روح کے بارے میں نقطہ نظر میرے نزدیک بالکل درست ہے ۔ میں اپنے اس خطبے میں صرف یہ دکھانے کی کوشش کر رہا ہوں کہ جدید دنیا کی کلاسیکیت کے خلاف روح کا ظہور حقیقتاً" یونانی فکر سے اسلام کی عقلی بغاوت کا نتیجہ ہے ۔ یہ بات بھی درست ہے کہ اشپنگلر کو یہ نقطہ نظر بالکل قبول نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ دکھانا ممکن ہو کہ کلاسیکیت کی روح کے منافی جدید ثقافت کا احیا اس سے قریب تر ثقافت کا نتیجہ ہے ۔ تو ثقافتوں کی باہمی خود مختارانہ حیثیت کا اشپنگلر کا نقطہ نظر مکمل طور پر برباد ہو جائے گا ۔ میں اشپنگلر کی اس بے چینی سے خوف کھاتا ہوں جو وہ یہ موقف اختیار کرنے میں ظاہر کر رہا ہے کیونکہ اس سے اسلام کو بطور ایک ثقافتی تحریک سمجھنے کا انداز نظر گدلا جائے گا ۔

مجوسی ثقافت سے اسلامی ثقافت کا ناطہ جوڑنے سے اشپنگلر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسلام کو بھی مجوسی مذاہب کے گروپ میں شامل کر رہا ہے ۔ جس سے اس کی مراد قدیم یہودیت کا کلدانی مذہب' ابتدائی مسیحیت' زرتشت کا مذہب اور اسلام ہے ۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ اسلام پر بھی مجوسیت کا غلاف چڑھا ہوا ہے ۔یقینا" ان خطبات سے میرا بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ میں اسلام کی روح کو اس انداز نگاہ سے محفوظ کروں اور اس پر سے مجوسیت کی چادر کو اتار پھینکوں جس سے میری نظر میں اشپنگلر گمراہ ہوا اس کی مسئلہ زمان پر مسلم فکریات سے آشنائی اور اس طرح " میں "جس میں کہ اسلام کے مذہبی تجربے کا اظہار پایا جاتا ہے' کو تجربے کا ایک آزاد مرکز ماننے سے گریز افسوناک ہے ۔ مسلم فکر کا تاریخ سے تجربہ اور روشنی حاصل کرنے کی بجائے اس نے زمان کے آغاز و انجام کے بارے میں اپنے استدلال کو کسی ژولیدہ عقیدے پر رکھنے کو ترجیح دی ۔ ذرا دھیان میں لائیے کہ ایک ایسا شخص جو نہایت پڑھا لکھا ہے وہ اسلام میں ایک مفروضہ تقدیر پرستی کو فروغ اور تقویت دینے کے لیے " وقت کی گردش " اور " ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے " جیسی مشرقی ضرب الامثال اور تاثرات کا سہارا لیتا ہے ۔ تاہم میں نے اسلام میں تصور زمان کی ابتدا اور اس کی ترقی' اور ایک آزاد قوت رکھنے والی انسانی خودی کے بارے میں پچھلے خطبات میں بہت کچھ کہہ دیا ہے ظاہر ہے کہ اسلام کے اور اس میں سے جنم لینے والی ثقافت اور اس کی نشو و نما کا مکمل تجزیہ کرنے کے لیے ایک پوری کتاب چاہیے ۔ تاہم اوپر جو کچھ میں نے کہا ہے' اس میں اضافہ کرتے ہوئے' میں اس کی عمومی ماہیت کے بارے میں اپنا ایک اور تاثر پیش کرتا ہوں ۔

اشپنگلر کے کہنے کے مطابق نبی پاک ﷺ کی پیغمبرانہ تعلیمات شروع سے ہی مجوسیانہ تھیں ۔ خدا ایک ہے اسے بے شک "یہواہ" کہیں "آهور مزد" یا مردوک بعل ۔ یہ نیکی یا خیر کا ایک اصول ہے ۔ دوسرے دیوتا یا تو بے کار ہیں یا شر ہیں ۔ اسی عقیدے سے بذات خود مسیح کے آنے کی امید وابستہ ہے جو اشعیاہ میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے جو انسان کی باطنی ضرورت کے تحت اگلی کئی صدیوں میں ہر کہیں سامنے آتی رہی ہے ۔ یہ مجوسی مذہب کا ایک بنیادی تصور ہے نیکی اور بدی میں عالمگیر تاریخی آویزش کا تصور لیے ہوئے ہے ۔ اس کے تحت درمیانی عرصے میں بدی کی قوت حاوی رہتی ہے ، مگر بالآخر نیکی یوم حساب کو فتح یاب ہوگی ۔ اگر پیغمبرانہ تعلیمات کے یہ مطالب اسلام پر لاگو کئے جائیں تو لازمی بات ہے کہ یہ غلط تعبیرات ہوں گی ۔ جو نکتہ بنیادی طور پر ذہن میں رہنا چاہئے وہ یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرتے تھے ۔ تاہم وہ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے مگر اسلام ہر طرح کے جھوٹے خداؤں کے وجود کا منکر ہے ۔ اس تناظر میں فریڈرک اشپنگلر اسلام کے ختم نبوت کے تصور کی ثقافتی قدر کی تحسین میں بھی بری طرح ناکام ہو گیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ مجوسی ثقافت کا ایک مستقل نمایاں پہلو امید کا رویہ بھی ہے ، جس میں مستقل طور پر نظریں زرتشت کے ایک ایسے بیٹے کو امید افزائی سے دیکھنے کو لگی رہتی ہیں جو اس نے نہیں جنا ۔ وہ مسیح یا چوتھی انجیل کا فارقلیط بھی ہو سکتا ہے ۔ میں نے اس سے پہلے بھی یہ کہا ہے کہ اسلام کا طالب علم اسلام میں ختم نبوت کے عقیدے کے ثقافتی معنی کی تلاش کرے ۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے اس کا نفسیاتی علاج ہو سکے ، جو مستقل امید اور توقع کی صورت میں مجوسی رویے میں ظاہر ہوا ہے ۔ اور جس سے تاریخ کا ایک غلط تصور وجود میں آیا ہے ۔ ابن خلدون نے اپنے تصور تاریخ کی روح کی تلاش میں اس پر بھرپور تنقید کی ہے ۔ اور مجھے یقین ہے کہ بالآخر اسلام میں مجوسیوں کے تصور سے ملتے جلتے ادعائی الہام کی اساس منہدم ہو جائے گی کم از کم اپنے نفسیاتی اثرات میں ، جس کی اصل مجوسی تصور ہے اور جو مجوسی افکار کے دباؤ سے اسلام میں دوبارہ ظاہر ہوئے ۔

حواشی

۱۔ قدوسی ، اعجاز الحق "شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ، ناشر اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ کراچی ، بار اول ۱۹۶۱ ص ۳۲۷ ، ۳۲۸

مرحوم سید نذیر نیازی نے اپنے ترجمے میں یہ الفاظ لکھے ہیں " محمد عربی بر فلک الافلاک رفت و باز آمد ، واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدے " دراصل یہ الفاظ ممتاز صوفی ابو سلیمان الدارانی (متوفی ۲۱۵ ھ) کے ہیں جو اس طرح ہیں " لو وصلوا ما رجعوا "

خود سید نذیر نیازی نے بھی اعتراف کیا ہے کہ انہیں حضرت گنگوہی کے اصل الفاظ نہیں ملے 'انھوں نے انگریزی الفاظ کا فارسی میں محض ترجمہ کیا ہے ۔ جبکہ اعجاز الحق نے محولہ بالا اصل الفاظ بھی درج کر دیئے ہیں ۔ جن کا حضرت گنگوہی نے ابو سلیمان الدارانی کے محولہ بالا عربی الفاظ سے اکتساب کیا ۔ (و ۔ ع)

اخبار اقبالیات

مرتبہ : ڈاکٹر وحید عشرت

شعبہ فلسفہ' پنجاب یونیورسٹی کے زیراہتمام تیسری بین الاقوامی اقبال کانگرس کا انعقاد

عرصہ ہوا کہ پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ نے مطالعہ اقبال کی فلسفیانہ روایت کی تشکیل کا بیڑا اٹھایا تھا ۔ اس سلسلے میں دو بین الاقوامی اقبال کانگرسیں منعقد ہوئیں جن کے درمیان وقفہ خاصا طویل تھا لیکن ان میں پیش کیے جانے والے مقالے بلاشبہ اقبالیات میں ایک نئی جہت متعارف کروانے کا امکان رکھتے تھے ۔ دوسری کانگرس کے بعد اتنا وقت گزر چکا تھا کہ یوں لگنے لگا تھا کہ شعبہ فلسفہ اور پنجاب یونیورسٹی شاید اپنے اس دیرینہ منصوبے سے دست بردار ہو چکی ہے ۔ لیکن ہماری خوش قسمتی ہے کہ ایسا نہیں تھا ۔ یونیورسٹی کے موجودہ شیخ الجامعہ جناب خالد حمید شیخ صاحب کی نگرانی میں فلسفے کا شعبہ اور علامہ اقبال کانگرس کی کمیٹی اس روایت کی تجدید پر کمربستہ ہوئے اور سخت تگ و دو کے بعد بالآخر تیسری بین الاقوامی اقبال کانگرس کا انعقاد کرنے میں کامیاب ہو گئے ۔ اس مہم میں انھیں اقبال اکادمی اور یونیورسٹی کے شعبہ اردو اور شعبہ اقبالیات کا تعاون بھی حاصل رہا ۔

۹ نومبر ۱۹۹۸ کو فیصل ہال' نیو کیمپس میں صدر پاکستان جناب محمد رفیق تارڑ نے کانگرس کا افتتاح کیا ۔ اختتام ۱۱ نومبر ۱۹۹۸ کو گورنر پنجاب جناب شاہد حامد کے خطبے پر ہوا ۔

ان چار دنوں میں مقالہ خوانی کے کئی دور ہوئے ۔ اس کے علاوہ الحمرا میں ایک خصوصی نشست ہوئی جس میں کلام اقبال تحت اللفظ اور ترنم کے ساتھ سنایا گیا ۔ کچھ سرکاری و غیر سرکاری اداروں اور گورنر پنجاب کی طرف سے مندوبین کو ضیافتیں بھی دی

گئیں ۔ اقبال اکادمی نے مصور اقبال جناب اسلم کمال کی تصوریروں کی نمائش کا بھی اہتمام کیا ۔ یہ نمائش کانگرس کے اختتام تک جاری رہی ۔ اس موقع پر اکادمی نے اپنی مطبوعہ کتابوں کے ساتھ وہ خصوصی آڈیو اور وڈیو کیسٹ بھی فروخت کے لیے پیش کیے جن میں کلام اقبال کو نادر صدا کاروں اور گلو کاروں کی آواز میں محفوظ کیا گیا ہے ۔

نمائش کی تفصیل حسب ذیل تھی :

☆ قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں تراجم اقبال کی نمائش
☆ علامہ اقبال کی بیاضوں اور دستاویزات کی نمائش
☆ علامہ اقبال کے حطوط کی نمائش
☆ تصاویر اقبال کی نمائش
☆ مصور اقبال جناب اسلم کمال کی مصوری کی نمائش
☆ اقبال اکادمی کی مطبوعات کی نمائش و فروخت
☆ مجلات اقبال کی نمائش و فروخت
☆ کلام اقبال/حیات اقبال پر مبنی آڈیو' وڈیو کیسٹوں کی نمائش و فروخت

جن حضرات نے اپنے مقالے پیش کیے ' ان کی تفصیل کانگریس کے پروگرام میں دیکھی جا سکتی ہے ۔

تیسری بین الاقوامی اقبال کانگرس

(۹ ۔ ۱۱ نومبر ۱۹۹۸)

فیصل آڈیٹوریم ' جامعہ پنجاب

قائد اعظم کیمپس ' لاہور

پروگرام

۹ر نومبر

۰۹:۰۰	مندوبین کی رجسٹریشن
۱۰:۰۰	مزار اقبال کی جانب روانگی برائے فاتحہ خوانی و گل پوشی
۱۱:۳۰	اقبال میوزیم کا دورہ
	ضیافت منجانب اقبال اکادمی
۱۲:۴۵	قائد اعظم کیمپس کو واپسی

افتتاحی اجلاس

۱۴:۵۰	مہمانوں کی تشریف فرمائی
۱۵:۰۰	تلاوت قرآن حکیم
۱۵:۱۰	کلام اقبال
۱۵:۲۰	خطبہ استقبالیہ پروفیسر ڈاکٹر خالد حمید شیخ، شیخ الجامعہ
۱۵:۳۵	خطبہ افتتاحیہ جناب محمد رفیق تارڑ، صدر اسلامی جمہوریہ پاکستان
۱۶:۰۰	صدر مملکت کے ہاتھوں اقبال اکادمی کی طرف سے لگائی گئی کتابوں، تصویروں اور آثار اقبال کی نمائش کا افتتاح

☆

پہلا دور

(۹ نومبر)

۱۸:۰۰ تا ۲۰:۰۰

چیئرمین: جسٹس (ریٹائرڈ) ڈاکٹر جاوید اقبال

شریک چیئرمین: پروفیسر ڈاکٹر وحید قریشی

ڈاکٹر خلیل ٹوکر (ترکی)

مقالات

۱۔ جسٹس (ریٹائرڈ) ڈاکٹر جاوید اقبال

اقبال اور تہذیبوں کا مکالمہ

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر عبدالمغنی (بھارت)

نیا عالمی نظام: اقبال کا تصور

۳۔ ڈاکٹر ابصار احمد

اپنی خودی پہچان: فلسفہ اقبال اور معاصر فلسفے کی شہادت

۴۔ پرفیسر ڈاکٹر عبدالخالق

اقبال کا تصور توحید باری

۵۔ ڈاکٹر نعیم احمد

اقبال اور نو فلاطونیت کی تنقید

۶ ۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
اقبال کے تصور جہاد کی معنویت
۷ ۔ پروفیسر ڈاکٹر قاضی عبدالقادر
اسلامی معاشرے میں تغیر کی حرکیات
۸ ۔ سوال و جواب

☆

دوسرا دور
(۱۰ نومبر)
۹:۰۰ تا ۱۱:۰۰

چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد
شریک چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر انعام الحق کوثر
پروفیسر اعلا خان افصح زاد (تاجکستان)

مقالات
۱ ۔ ڈاکٹر تحسین فراقی
نیا نظام عالم اور فکر اقبال
۲ ۔ میر قاسم علی
مسئلہ وطنیت اور اقبال کا تصور وطنیت
۳ ۔ پرفیسر ڈاکٹر ایس ایم اے سعید
اقبال اور اسلامی نشاۃ ثانیہ
۴ ۔ پروفیسر ڈاکٹر فتح محمد ملک
اقبال کا تصور اسلامی وطنیت
۵ ۔ پروفیسر وقار احمد
علم الاقتصاد : ایک جائزہ
۶ ۔ ڈاکٹر صبور غیور
اقبال : ملازمت ، آمدن اور سرمائے کی افزائش
۷ ۔ سوال و جواب

☆

تیسرا دور

(۱۰ نومبر)

۱۱:۳۰ تا ۱۳:۰۰

چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر عبدالمغنی (بھارت)

شریک چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر ظہور احمد اظہر

جناب مجیب الرحمٰن (بنگلہ دیش)

مقالات

۱۔ ڈاکٹر اسلم انصاری
اقبال کا فلسفہ خودی اور مسلم نوجوانوں کی تعلیم و کردار سازی میں اس کی اہمیت

۲۔ پروفیسر بختیار حسین صدیقی
قومی تشخص کی حفاظت۔ آج کے نوجوانوں کی تعلیم کا مسئلہ

۳۔ ڈاکٹر خلیل ٹوکر (ترکی)
اقبال اور ترک نوجوان

۴۔ پروفیسر اعلا خان افصح زاد (تاجکستان)
اقبال اور تاجیک نوجوان

۵۔ پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اقبال کا پیغام نوجوان ملت کے نام

۶۔ پروفیسر صابر کلوروی
اقبال اور وسط ایشیا

۷۔ پروفیسر ڈاکٹر وحید قریشی
نئے عالمی نظام اور اقبال کا تصور ثقافت

۸۔ سوال و جواب

☆

چوتھا دور

(۹ نومبر)

۱۵:۰۰ تا ۱۶:۳۰

چیئرمین : میر قاسم علی

شریک چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ

پروفیسر محمد سعید شیخ

مقالات

۱۔ جناب مجیب الرحمٰن (بنگلہ دیش)

اقبال ۔ تنقید جمہوریت

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر انعام الحق کوثر

عالم اسلام میں اتحاد

۳۔ ڈاکٹر محمد صدیق شبلی

مسئلہ وطنیت اور اقبال

۴۔ پروفیسر عبدالواحد

وحدت عالم اسلامی

۵۔ پروفیسر ایوب صابر

علامہ اقبال اور مسئلہ قومیت

۶۔ ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اور جمہوری خلافت کا تصور

۷۔ پروفیسر ڈاکٹر ظہور احمد اظہر

مغربی تصور قومیت اور ترک و عرب ' اقبال کے تناظر میں

۸۔ سوال و جواب

☆

کلام اقبال ساز و آہنگ کے ساتھ ۱۸:۰۰ تا ۲۰:۰۰

الحمرا ہال ۳ ' شاہراہ قائد اعظم ' لاہور

☆

پانچواں دور

(۱۱ نومبر)

۹:۰۰ تا ۱۱:۰۰

چیئرمین : پروفیسر محمد سعید شیخ

شریک چیئرمین : پروفیسر ڈاکٹر قاضی عبدالقادر

پروفیسر ڈاکٹر فتح محمد ملک

مقالات

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ

خودی اور خود انحصاری

۲۔ جناب محمد سہیل عمر

اقبال اور تصور عشق ۔ ابتدائی ملاحظات

۳ ۔ احمد جاوید
رومی ۔ مرشد اقبال
۴ ۔ ڈاکٹر نذیر قیصر
رومی ۔ مرشد اقبال
۵ ۔ پروفیسر سعد اللہ اے یلدا شیف (ازبکستان)
علامہ اقبال کے آثار میں وسطی ایشیا کا ذکر
۶ ۔ ڈاکٹر آغا یمین
علامہ اقبال کا پیغام عصر حاضر کے مسلمان کے نام
۷ ۔ سوال جواب

☆

چھٹا دور

(۱۱ نومبر)

۱۱:۳۰ تا ۰۰:۱۳

چیئرمین : جناب مجید نظامی
شریک چیئرمین : پروفیسر ایس ایم اے سعید
پروفیسر سعد اللہ یلدا شیف (ازبکستان)

مقالات
۱ ۔ پروفیسر محمد انور صادق
شعور نبوت اور شعور ولایت
۲ ۔ ڈاکٹر محمد معروف
اقبال اور وحدت عالم اسلامی
۳ ۔ ڈاکٹر شہزاد قیصر
ختم نبوت کی معنویت
۴ ۔ پروفیسر عطیہ سید
اقبال اور صدر الدین شیرازی
۵ ۔ پروفیسر ڈاکٹر سلیم اختر
الہامی اور متصوفانہ واردات فکر اقبال کے تناظر میں
۶ ۔ سوال جواب

☆

اختتامی اجلاس

(۱۱ نومبر)

۱۴:۵۰	مہمانوں کے تشریف فرمائی
۱۵:۰۰	تلاوت قرآن حکیم
۱۵:۱۰	کلام اقبال
۱۵:۲۵	خطبہ استقبالیہ پروفیسر ڈاکٹر خالد حمید شیخ، شیخ الجامعہ پنجاب
۱۵:۳۵	غیر ملکی مہمانوں کے تاثرات
۱۵:۵۰	خطاب جناب شاہد حامد، گورنر پنجاب
۱۶:۱۵	آثار اقبال، مطبوعات اکادمی اور جناب اسلم کمال کی تصاویر پر مشتمل نمائش کا معائنہ

اقبال اکادمی کی نمائندگی جناب محمد سہیل عمر، ڈاکٹر وحید عشرت اور احمد جاوید نے کی اور مختلف نشستوں میں مقالات پیش کیے۔

تمام مندوبین یوم ولادت اقبال یعنی ۹ نومبر کو مزار اقبال پر بھی حاضر ہوئے۔

یہ کانگرس انتظامی لحاظ سے توتیقناً" کامیاب رہی تاہم مقالات کا معیار پچھلی دو کانگرسوں کے مقابلے میں خاصا کم بلکہ قدرے مایوس کن تھا۔ یہ بڑی خطرناک بات ہے کہ اہل علم و فن کے حلقے میں بھی مطالعہ اقبال کی سطح روز بروز گرتی جا رہی ہے۔

علامہ اقبال پر ٹیلی فلم کا منصوبہ

تقریباً" ہر قوم اپنے مشاہیر کی زندگی اور اپنی تاریخ کو فلموں کے ذریعے بھی مشتہر کرتی ہے۔ خود ہمارے ہاں بھی قائد اعظم کی زندگی اور ان کی سیاسی جدوجہد پر دو فلمیں حال ہی میں تیار کی گئی ہیں۔ ایک بڑی سکرین کے لیے اور دوسری ٹیلی وژن کے لیے۔ ماضی میں اس سلسلے میں اقبال پر بھی کچھ کام ہوئے لیکن وہ ہر لحاظ سے ادھورے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی کام فلم یا ٹیلی فلم کی تعریف پر پورا نہیں اترتا۔

اس کمی کو پورا کرنے کے لیے ایران اور پاکستان کے ٹی وی اور فلمی اداروں کے مابین ایک بڑا منصوبہ زیر عمل ہے ۔ ۵ اگست ۱۹۹۷ کو پہلی مرتبہ خانہ فرہنگ ایران 'اقبال اکادمی اور پاکستان ٹیلی وژن کارپوریشن کے نمائندوں نے ڈاکٹر جاوید اقبال کی سربراہی میں اس منصوبے کے ابتدائی خاکے اور ضروری جزئیات پر غور کیا ۔ اس کے بعد بھی مشاورت اور غور و فکر کے لیے وقتاً" فوقتاً" اجلاس ہوتے رہے ۔ آخر کار یہ طے پایا کہ ایران اور پاکستان کے اشتراک سے اقبال پر ایک ٹیلی فلم بنائی جائے گی جو بنیادی طور پر اردو میں بنے گی ' بعد میں اسے فارسی 'انگریزی اور دوسری زبانوں میں ڈب کیا جائے گا ۔ یہ فلم ایران کی مالی معاونت سے پاکستان ٹیلی وژن تیار کرے گا ۔ اس سلسلے میں ایران سے ایک سرکاری وفد کی آمد متوقع ہے جو باقاعدہ حکومتی سطح پر ایک معاہدہ کرے گا ۔

یہ بھی طے پایا کہ ڈاکٹر جاوید اقبال کی مشہور کتاب " زندہ رود "کو بنیاد بنا کر سب سے پہلے ضروری سوانحی مواد ترتیب کے ساتھ یکجا کیا جائے اور اس کام میں دوسری مستند کتابوں اور تحریروں سے بھی مدد لی جائے تاکہ حیات اقبال کا کوئی اہم گوشہ اوجھل نہ رہ جائے۔ یہ کام اقبال اکادمی کی نگرانی میں ماہرین کی ایک کمیٹی انجام دے گی ۔ جس کے سربراہ محمد سہیل عمر' ناظم اقبال اکادمی ہوں گے ۔ یہ کمیٹی ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ' ڈاکٹر تحسین فراقی اور ڈاکٹر خورشید رضوی پر مشتمل ہوگی ۔ ڈاکٹر وحید عشرت ناظم اکادمی کی معاونت کریں گے ۔ یہ کمیٹی فلم کی لوکیشنز بھی طے کرے گی تاکہ وہ مقامات جو اقبال کی زندگی میں کسی طرح کی اہمیت رکھتے ہیں 'اس فلم میں آجائیں۔

اب تک کی صورت حال یہ ہے کہ کمیٹی اپنا کام مکمل کر کے خانہ فرہنگ ایران اور اقبال اکادمی کو پیش کر چکی ہے ۔ دیگر مالیاتی اور تکنیکی امور میں جو پیش رفت درکار ہے 'اس کا انتظار ہے ۔

جامعہ الازہر' قاہرہ میں یوم اقبال

پروفیسر ڈاکٹر سید محمد طنطاوی' شیخ الجامعہ الازہر کی سرپرستی اور پروفیسر ڈاکٹر احمد عمر ہاشم ' صدر جامعہ الازہر یونیورسٹی کی صدارت میں پاکستانی سفارت خانہ اور جمعیۃ اصدقا اقبال ' "قاہرہ" کے تعاون سے ناصر سٹی قاہرہ میں واقع جامعہ الازہر کے مرکزی کانفرنس ہال میں ۱۹ نومبر ۱۹۹۸ کی شام علامہ محمد اقبال کے یوم ولادت کے حوالے سے ایک تقریب کا اہتمام کیا گیا جس میں مختلف جامعات کے اساتذہ اور ان کے شعبہ اردو کے طلبہ بھاری تعداد میں شریک ہوئے ۔ مصری ریڈیو اور ٹی وی نے اس

اجتماع کی کوریج کا اہتمام کیا ۔

مشہور مصری قاری شیخ علا الدین کی تلاوت سے تقریب کا آغاز ہوا ۔ پروفیسر ڈاکٹر احمد عمر ہاشم نے "اقبال بحیثیت اسلامی مفکر اور معاشرتی مصلح" اور پروفیسر ڈاکٹر حسین مجیب المصری نے "اقبال اور عرب" کے موضوع پر خطاب کیا ۔ مستشار محمد التمامی نے "اقبال ۔۔۔ مسجد اقصیٰ کی دیواروں میں" کے عنوان سے اپنا طویل عربی قصیدہ سنایا ۔ ان کے بعد پاکستان میں مصر کے سابق سفیر جناب عزالدین شرف نے "اقبال ، مصر اور عالم عرب" کے حوالے سے ایک فکر انگیز گفتگو کی ، پھر پروفیسر ڈاکٹر سعد ظلام نے اقبال کی مدح میں اپنا عربی قصیدہ "اقبال ، میرا الہما" سنا کر سامعین سے خوب داد لی ۔ اس اثر انگیز قصیدے کے بعد شیخ الازہر کے نمائندے شیخ جمال الدین نے مختصر خطاب فرمایا ۔ آخر میں سفیر پاکستان جناب طیب صدیقی تشریف لائے اور اختتامی کلمات ادا فرمائے ۔

خدا بخش جرنل کا تازہ شمارہ

خدا بخش لائبریری پٹنہ کے علمی و ادبی جریدے کا تازہ شمارہ بابت دسمبر ۱۹۹۸ شائع ہو گیا ہے ۔ جس میں دس موضوعات پر ۱۳ مفصل مقالے موجود ہیں ۔ اردو زبان میں شائع ہونے والے اس جریدے کو دنیائے علم و ادب میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے ۔ زیر نظر شمارے کے انگریزی حصے میں اقبالیات کے موضوع پر ڈاکٹر جاوید اقبال کی دو تحریریں اور اسلامی ثقافت پر محمد مارمڈیوک پکتھال کا مقالہ "اسلامی ثقافت : عروج و زوال کے اسباب" خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

اقبال اکیڈمی (یو ۔ کے) میں سعید حسن بٹ میموریل لیکچر اور مشاعرہ

اقبال اکیڈمی (یوکے) اپنے بانی جناب سعید حسن بٹ مرحوم کی یاد میں ہر سال ایک یادگاری لیکچر کا اہتمام کرتی ہے ، اس برس کا لیکچر اکیڈمی کے موجودہ صدر نشین ، ڈاکٹر سعید اختر درانی نے دیا جس کا عنوان تھا "اقبال ۔۔۔ مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل" ۔

یہ تقریب انجمن ترقی اردو ، برمنگھم کے اشتراک برمنگھم یونیورسٹی کے کونسل چیمبر میں منعقد ہوئی ۔ مرکزی مقرر ڈاکٹر درانی کے علاوہ بھارت سے آئے ہوئے ممتاز اقبال شناس پروفیسر جگن ناتھ آزاد ، انجمن ترقی اردو ، دہلی کے معتمد اور نامور ماہر غالبیات ڈاکٹر خلیق انجم اور علی گڑھ یونیورسٹی کے شعبہ عربی کے استاد اور مجلہ "نیا سفر" کے مدیر پروفیسر

نثار احمد فاطمی نے بھی خطاب کیا۔
بی بی سی لندن کے جناب رضا علی عابدی اور محترمہ دردانہ انصاری نے بھی کارروائی میں حصہ لیا۔ نظامت کے فرائض اکیڈمی کے سیکرٹری جناب داور توفیق نے انجام دیے ۔۔۔ اس تقریب کے انتظامات میں پاکستان سٹوڈنٹس سوسائٹی ' برمنگھم یونیورسٹی نے بھی شرکت کی۔
ڈاکٹر درانی نے اپنے لیکچر کا آغاز علامہ کے اس شعر سے کیا کہ:

درویش خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی ' نہ صفاہاں ' نہ سمر قند

اور کہا کہ ان کی کتاب پیام مشرق ' المانوی حکیم گوئٹے کے جواب میں لکھی گئی تھی ،جس نے اپنے " دیوان مشرقی و مغربی " کے صفحہ اول پر اپنے ہاتھ سے تحریر کیا تھا کہ: الدیوان الشرقی للمئولف الغربی" ڈاکٹر درانی نے کہا کہ جہاں اقبال نے تہذیب مغرب کی خرابیوں اور کوتاہیوں پر یہ کہہ کر گرفت کی کہ

" بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات "

وہاں ان کے علم و ہنر کی بھی کھلے دل سے تعریف کی ہے۔

"کھلے ہیں سب کے لیے غریبوں کے مے خانے
علم تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں "

اسی پر علامہ نے مشرق کی روایت پرستی اور کم کوشی پر بھی سخت وار کیے ہیں۔

"تھا جہاں مدرسہ شیری و شاہنشاہی
آج ان خانقاہوں میں ہے فقط روباہی "

مگر ساتھ ہی ساتھ تابناک مشرقی اقدار کی تعریف بھی کی ہے:

"رکھتا ہے اب تک مے خانہ مشرق
وہ مے کہ جس سے روشن ہے ادراک "

یوں علامہ اقبال نے ہمیں " خذ ما صفا و دع ما کدا " کا قرآنی سبق یاد دلایا ہے۔
وہ مشرق اور مغرب کے درمیان پل تھے ،جس کی ترجمانی ان کا یہ فارسی شعر کرتا ہے کہ:

خرد افروز مرا درس حکیمان فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبت صاحب نظراں

مہمان خصوصی پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے جلسے سے اردو میں خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ تیسری مرتبہ ہے کہ وہ پچھلے سات سال کے دوران برطانیہ میں اقبال اکیڈمی (یو۔کے) کے پلیٹ فارم سے خطاب کر رہے ہیں۔ اکادمی ' علامہ اقبال کی تعلیمات کے

فروغ میں اہم کردار ادا کر رہی ہے ۔ انھوں نے اقبال کے فلسفے کے ماخذ پر سیر حاصل گفتگو کی اور کہا کہ اقبال کے چشمہ افکار کا منبع بنیادی طور پر قرآن و حدیث ہیں ۔ تمام مغربی فلسفیوں کا انھوں نے دقیق مطالعہ کیا ' اور جو چیزیں اس قابل تھیں کہ وہ مشرق کو پیش کی جائیں انہیں قبول کیا ' اور جو نظریات نا قابل قبول تھے ' ان کی تردید فرمائی ۔ پروفیسر آزاد نے کہا کہ اقبال کو سمجھنے کے لیے اسلامی افکار و فلسفہ کو سمجھنا ضروری ہے ' جو کہ ایک غیر مسلم کے لیے اور بھی مشکل ہے ۔ مگر میں فکر اور سوچ کی اس منزل پر ہوں جہاں رنگ و نسل کے فرق مٹ جاتے ہیں ۔

ڈاکٹر خلیق انجم معتمد عمومی ' انجمن ترقی اردو (ہند) نے بھارت میں اردو کے پس منظر اور موجودہ صورت حالات پر بے حد عالمانہ گفتگو کی اور کہا کہ ہر چند کہ بھارت میں اردو کو مشکلات اور تعصبات کا سامنا ہے ' تاہم اردو ملک کی بیس سب سے بڑی زبانوں میں چھٹے نمبر پر ہے ' اور بھارت میں شائع ہونے والے اخبارات و رسائل کے لحاظ سے تیسرے نمبر پر ہے ' یعنی ہندی اور انگریزی کے فورا" بعد بلکہ بعض شعبوں میں یہ دوسری سب سے بڑی زبان ہے ۔ یوں اردو بھی ہندوستان کے طول و عرض میں کسی نہ کسی شکل میں بولی اور سمجھی جاتی ہے ۔ انھوں نے کہا کہ اردو کے تحفظ اور پرچار کے لیے ان کی انجمن ترقی اردو کی کوششیں فتح اور ناکامی کے بین بین ہیں لیکن یہ جہاد جاری رہے گا اور ان کے خیال میں کم از کم اگلے دو سو سال تک اردو کو بھارت میں کوئی شدید خطرہ لاحق نہیں ہے ۔

جلسے کے پہلے دور کے شروع میں محترمہ دردانہ انصاری نے اپنی مسحور کن آواز میں کلام اقبال سنایا ۔ حاضرین تقریب کا آغاز الصحرہ سکول برمنگھم کے نو عمر طالب علم عمران مسعود نے تلاوت قرآن حکیم سے کیا ' جس کے بعد آدم چغتائی نے کلام اقبال ترنم سے پیش کیا ۔ جلسے کا دوسرا دور مشاعرے پر مشتمل تھا ' جس کی نظامت انجمن ترقی اردو برمنگھم کے عہدہ دار ڈاکٹر حسن صفی نے کی ۔ وقت کی کمی کی وجہ سے محترمہ دردانہ انصاری سے کلام اقبال پڑھوانے کے بعد انھوں نے برمنگھم کی صرف تین خواتین شاعرات کو دعوت سخن دی ' یعنی محترمہ طلعت سلیم ' محترمہ طاہرہ صفی اور محترمہ یاسمین صاحبہ ' جس کے بعد صرف باہر سے مدعو مرد شعرا کو زحمت کلام دی گئی یعنی برسٹل سے اکبر حیدر آبادی ' علی گڑھ سے ڈاکٹر سعید الظفر چغتائی اور جلسے کے مہمان خصوصی ' پروفیسر جگن ناتھ آزاد ' جلسے کے خاتمے پر اقبال اکیڈمی (یو کے) کے ایک فعال رکن ' مروت حسین نے اپنے ریستوران میں مہمانوں کی ایک بڑے پر تکلف عشائیے سے تواضع کی ۔ جس کے بعد بیرون ملک سے آنے ہوئے مہمانوں کو اکیڈمی کی جانب سے خوب صورت تحفے تحائف بھی پیش کیے گئے ۔

اقبال اور قرآن کانفرنس

بزم طلوع اسلام لاہور نے ایوان اقبال لاہور میں اقبال اور قرآن کے نام سے یکم نومبر ۱۹۹۸ کو ایک کانفرنس منعقد کی جس کی صدارت سابق نگران وزیر اعظم معراج خالد نے کی۔ کانفرنس میں مقالات پڑھے اور شائع کر کے تقسیم کیے گئے۔ مقالہ پڑھنے والوں میں میجر جنرل غلام محمد عمر، ڈاکٹر محمد یامین، پروفیسر فتح محمد ملک، ڈاکٹر عبدالخالق، ڈاکٹر محمد معروف، ڈاکٹر نعیم احمد، ڈاکٹر وحید عشرت، چودھری عبداللطیف، طارق عزیز، ایم۔ این۔ اے شامل تھے۔ جنھوں نے علامہ اقبال کے فلسفہ قرآن کو عملی طور پر نافذ کرنے پر زور دیا۔ صدارت پروفیسر زیڈ اے نظامی، چانسلر، سرسید یونیورسٹی، کراچی نے کی۔

پروفیسر اسلوب احمد انصاری کی پاکستان آمد

مدیر نقوش جاوید طفیل کے ہاں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ممتاز استاد اور ماہر اقبالیات پروفیسر اسلوب احمد انصاری تشریف لائے۔ متعدد لوگوں نے ان سے سوال و جواب کئے۔ ان کی کتاب "علامہ اقبال کی طویل نظمیں اور غزلیں" اقبالیات میں اہم اضافہ ہے۔ اس تقریب میں ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر وزیر آغا، اسلم کمال، ڈاکٹر انور سدید، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر تحسین فراقی، پروفیسر جعفر بلوچ، ڈاکٹر وحید عشرت نے شرکت کی جبکہ جناب حفیظ تائب نے اپنی نعت سنائی۔

گورنمنٹ اسلامیہ کالج سول لائنز میں یوم اقبال

گورنمنٹ اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور میں یوم اقبال کی تقریب منعقد ہوئی جس میں مہمان مقرر ڈاکٹر وحید عشرت تھے۔ ان سے قبل طالب علموں نے اقبال کے مختلف تصورات پر پر جوش مقالات پڑھے۔ پروفیسر محمد صدیق، پرنسپل صاحب اور مہمان مقرر نے انعامات تقسیم کیے۔

غلام نبی خیال کی اقبال اکادمی آمد

جموں و کشمیر سے پاکستان ٹیلی ویژن کے نمائندے، ممتاز صحافی، ادیب اور شاعر غلام نبی خیال اقبال اکادمی تشریف لائے۔ ان کی کتاب "اقبال اور تحریک آزادی" کشمیر

دہلی سے شائع ہو چکی ہے جو اقبال اکادمی میں زیر طبع ہے ۔

انور ابراہیم سابق نائب وزیر اعظم ملائیشیا کا ابتلا

کوالالمپور ملائیشیا میں یوم اقبال کی بین الاقوامی تقریبات اور نمائش منعقد کرنے والے ممتاز ملائیشائی رہنما انور ابراہیم کو سیاسی اختلافات کی بنا پر گھناؤنے الزامات کے تحت قید و بند کی صعوبتوں سے گذارا جا رہا ہے جس پر پوری دنیا میں احتجاج ہوا ۔

علامہ اقبال اور قاضی نذر الاسلام پر علامہ اقبال ریسرچ اکادمی بنگلہ دیش کا سیمینار

علامہ اقبال ریسرچ اکادمی بنگلہ دیش کے زیر اہتمام ۶ ۔ ۷ نومبر ۱۹۹۸ کو علامہ اقبال اور قاضی نذر الاسلام کے فکر و فن پر ایرانی کلچرل سنٹر ۸ اے دھان منڈی ڈھاکہ میں ایک سیمینار منعقد ہوا ۔ دونوں شعرا نے برصغیر میں نو آبادیاتی نظام اور برصغیر کے مسلمانوں کے ابتلا کے حوالے سے جس جرات سے فکر انگیز شاعری کی 'اس پر ان کو خراج تحسین پیش کیا گیا ۔ سیمینار میں نذر الاسلام انسٹی ٹیوٹ کے ڈائریکٹر سید انور حسین ' جناب علی اور رجی کلچرل قونصلیٹ ایران کے نگران ' جناب ایم رشید چودھری ' سابق مدیر ڈھاکہ ڈائی جسٹ ' جناب ڈاکٹر حسین ایڈیٹر روز نامہ حزب اللہ پروفیسر سراج الحق صدر علامہ اقبال ریسرچ اکادمی 'ایم اقبال بابو 'ظہیر بسواس اور معروف شاعر امین الاسد نے خطاب کیا ۔

گورنمنٹ کالج ماڈل ٹاؤن لاہور میں یوم اقبال

گورنمنٹ ڈگری کالج ماڈل ٹاؤن لاہور میں ۵ تا ۷ نومبر ۱۹۹۸ یوم اقبال کی تقریبات منعقد ہوئیں جن میں بین الکلیاتی مقابلے بھی کرائے گئے ۔ ان تقریبات سے پروفیسر محمد نثار ' پروفیسر شاہد عثمان 'چودھری محمد نواز چھینہ ' عبدالرزاق حسین ' بشارت اللہ امجد ' ریاض احمد ' میاں عامر محمود ڈاکٹر رشید چودھری ' نصیر احمد بھٹہ اور ڈاکٹر شوکت علی پرنسپل نے خطاب کیا اور طلبا کو علامہ اقبال کی تعلیمات کو پڑھنے 'سمجھنے اور عمل کرنے کی تلقین کی۔

وفیات

لطیف احمد شیروانی کی رحلت

اقبالیات کے معروف اسکالر لطیف احمد شیروانی کراچی میں اپنے خالق حقیقی سے جا ملے ۔ آپ نے علامہ اقبال کی تقاریر ' بیانات اور تحریریں ' اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں شائع کیں ۔ اردو مجموعہ کا نام "حرف اقبال" تھا جبکہ شاملو کے نام سے انہوں نے علامہ کی تقاریر ' بیانات اور مضامین تدوین کے بعد انگریزی میں شائع کر کے شہرت پائی ۔

لطیف احمد شیروانی نے ۱۹۴۵ میں انڈین انسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل افیئرز نئی دہلی میں شمولیت اختیار کی ۔ تقسیم کے بعد آپ پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل افیئرز میں ڈپٹی سیکرٹری رہے ۔ آپ نے پاکستان ہاریزن کی بھی طویل عرصہ ادارت کی ۔ اس دوران کئی ملکی اور غیر ملکی دورے کئے ۔ کراچی یونیورسٹی میں تاریخ بین الاقوامی تعلقات اور پاکستان اسٹیڈیز کے موضوعات پر لیکچر دیتے رہے ۔ آپ ۱۹۷۷ میں اقبال صدی کی تقریبات کمیٹی کے رکن رہے اور اقبال اکادمی پاکستان کی مجلس حاکمہ اور قومی اور بین الاقوامی صدارتی ایوارڈز کی منصفین کی کمیٹیوں کے رکن رہے ۔ پاکستان اسٹڈیز اور بین الاقوامی تعلقات پر ان کی متعدد تصنیفات شائع ہو چکی ہیں ۔

پروفیسر علی عباس جلالپوری کا انتقال

ممتاز ادیب ' استاد اور ماہر اقبالیات سید علی عباس جلالپوری دسمبر ۱۹۹۸ کو طویل علالت کے بعد انتقال کر گئے ۔ آپ جلالپور شریف کے سید گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور مختلف کالجوں میں اردو ادبیات کے استاد رہے ۔ اقبال کا علم کلام ' روایات ' فلسفہ ' فکری مغالطے ' مقالات جلالپوری ' پنجابی شاعری اور وحدت الوجود ان کی معروف کتب ہیں ۔ آپ فلسفے میں بھی گولڈ میڈلسٹ تھے ' تنقیدی اسلوب اور فلسفیانہ آہنگ کی وجہ سے ان کی کتب بڑی خرد افروز اور مقبول رہی ہیں ۔ اقبال کا علم کلام فکر اقبال پر ایک تنقیدی اور علمی کتاب ہے ۔ روایات فلسفہ ' فلسفے کے مختلف مکاتب فکر کا علمی مطالعہ ہے اور بہت عمدہ ہے ۔ اقبال کے علم الکلام کے موضوع پر احمد ندیم قاسمی صاحب کے مجلے "فنون" لاہور میں ان کی اور بشیر احمد ڈار مرحوم کی طویل بحث بڑی دلچسپی سے پڑھی

گئی ۔

قاضی قیصرالاسلام کی وفات

جدید فلسفے پر گہری نظر رکھنے والے ممتاز مصنف اور اسکالر قاضی قیصرالاسلام ۱۸ اکتوبر ۱۹۹۸ کو کراچی میں انتقال کر گئے ۔ کچھ ہی عرصہ قبل انہیں کینسر کا مرض لاحق ہوا تھا ۔ قاضی قیصرالاسلام کا تعلق خیر آباد (یو ۔ پی) کے علمی گھرانے سے تھا ۔ آپ نیشنل بنک کراچی کے وائس پریذیڈنٹ کے عہدے سے ریٹائر ہوئے تھے ۔ نیشنل بنک کی لائبریری ان کے کنٹرول میں تھی ۔ جدید فلسفے پر اہم کتب کا ایک خزانہ ان کے پاس تھا ۔ فلسفے کے بنیادی مسائل کے متعدد ایڈیشن نیشنل بک فاونڈیشن اسلام آباد نے شائع کئے ۔ ان کی کتاب فلسفہ جدید کے نظریات' اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے شائع کی ۔ تاریخ فلسفہ پر چار جلدوں میں ان کا کام اور فلسفے کی اصطلاحات پر ان کی تحقیق غیر مطبوعہ ہے آپ نے ژاں پال سارتر کی سوانح "الفاظ" کا ترجمہ بھی کیا جو ان کی وفات سے نامکمل رہ گیا ہے ۔

پروفیسر رشید احمد خان ملغانی کی وفات

ممتاز استاد اور ڈیرہ غازی خان میں ایم ۔ فل کے طلبا کے نگران پروفیسر رشید احمد خان ملغانی ۲۸ دسمبر ۱۹۹۸ کو انتقال کر گئے ۔ مرحوم اردو ادب اور اقبالیات پر گہرا عبور رکھتے تھے ۔ ڈیرہ غازی خان میں یوم اقبال کی تقریبات کے روح رواں تھے ۔ میجر شہزاد ملغانی (فرزند) کے پاس ان کی غزلیات اور مقالات موجود ہیں جو زیور طباعت سے آراستہ ہونا باقی ہیں ۔

استفسارات

علامہ اقبال نے حیدر آباد کے کتنے سفر کیے ؟
بنگلور سے پی۔ ایچ ڈی کے طالب علم ظفرالاسلام ظفر کا استفسار

مخدوم گرامی ڈاکٹر وحید عشرت صاحب ! کافی عرصے بعد دو ایک امور کی وضاحت کے لیے آپ کو یہ عریضہ لکھ رہا ہوں ۔ یاد ہو گا کہ تقریباً پانچ سال قبل آپ نے راقم الحروف کی درخواست پر بکمال عنایت و مہربانی اپنے ایک گرامی نامے میں خطبات اقبال پر اپنے زرین خیالات سے مستفیض فرمایا تھا ۔ اس کے بعد ایک دو مرتبہ آپ کو خطوط لکھے مگر افسوس ' جواب سے محروم رہا ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ خطوط آپ تک پہنچے بھی یا نہیں ۔ اس لیے اس خط کو بذریعہ رجسٹری ارسال کر رہا ہوں ۔

مخدوم گرامی ! آپ کو یہ معلوم کر کے خوشی ہو گی کہ ستمبر ۱۹۹۶ میں بنگلور یونیورسٹی نے مجھے اپنے تحقیقی مقالے " علامہ اقبال کا دورہ جنوبی ہند " پر ایم فل کی ڈگری تفویض کی ۔ یہ مقالہ میں نے بنگلور یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے صدر محترم پروفیسر م ن سعید صاحب کی نگرانی میں تحریر کیا تھا ۔ اب اس کام کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے " حیات اقبال میں دورۂ جنوبی ہند کی اہمیت " کے عنوان سے علامہ اقبال کے دورہ جنوبی ہند اور حیات و فکر اقبال میں اس کی اہمیت و افادیت پر ایک مکمل ' جامع اور مربوط مقالہ برائے پی ایچ ڈی تحریر کر رہا ہوں جو تکمیل کے قریب ہے ۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل امور پر آپ کی توجہ اور رہنمائی چاہتا ہوں ۔ امید ہے کہ آپ ان استفسارات کے مفصل و مدلل جواب سے سرفراز فرما کر مشکور و ممنون فرمائیں گے ۔

۱ ۔ علامہ اقبال نے کتنی مرتبہ حیدر آباد (دکن) کے اسفار کئے ؟

مخدوم گرامی ! جیسا کہ تمام متعلقین اقبالیات اچھی طرح واقف ہیں کہ علامہ اقبال نے اپنی حیات مستعار میں دو مرتبہ حیدر آباد (دکن) کا سفر کیا ۔ پہلی مرتبہ ۱۹۱۰ میں اور دوسری مرتبہ جنوری ۱۹۲۹ میں ۔ لیکن بعض احباب نے علامہ اقبال کے ایک اور دورۂ حیدر آباد کا تذکرہ بھی کیا ہے ۔

سید عبدالواحد معینی " نقش اقبال " میں لکھتے ہیں " علامہ اقبال کا دوسرا سفر ۱۹۲۰ یا ۱۹۲۱ میں واقع ہوا ۔ اس سفر کے حالات سے واقف کار اس وقت کم ہیں ۔ اس قیام کے دوران علامہ کس کے مہمان رہے ' کن کن اصحاب سے ملاقاتیں کیں ' اس کے متعلق

کچھ معلومات فراہم نہ ہو سکیں مگر اس موقع پر علامہ کے اعزاز میں سول سروس ہال میں ایک عشائیہ ترتیب دیا گیا تھا جس میں سر اکبر حیدری بھی موجود تھے ۔ اس عشائیہ میں مولوی احمد محی الدین رضوی اور نواب فضل نواز جنگ شریک تھے ۔ نواب فضل نواز جنگ نے اپنی تقریر میں علامہ کا خیر مقدم کیا اور حاضرین کے اشتیاق کے پیش نظر علامہ کی زبان سے کچھ کلام سننے کی تمنا ظاہر کی مگر علامہ نے بات ٹال دی اور کلام سنانے پر راضی نہ ہوئے ۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ بعض احباب اس سفر کے متعلق شبہات کا اظہار کرتے ہیں ۔ مگر راقم الحروف کو جناب احمد محی الدین رضوی صاحب کے بیان پر پورا اعتماد ہے ۔ علامہ تیسری اور آخری بار ۱۹۲۹ میں حیدر آباد تشریف لائے ۔" (ص ۲۴۲ تا ۲۷۳)

لیکن سید شکیل احمد "اقبال نئی تحقیق" (ناشر اقبال اکیڈمی حیدر آباد، مئی ۱۹۸۴) میں لکھتے ہیں " پرانی حویلی ۱۵ شعبان المعظم ۱۳۲۵ھ (۱۹۰۸) حیدر آباد میں علامہ اقبال کے توسیعی لکچرز ۱۹۰۸ اور اس کے بعد دو مرتبہ علامہ اقبال کے دورۂ حیدر آباد کا تذکرہ بعض کتابوں میں ملتا ہے (ص ۲) ۔ اسی کتاب میں ڈاکٹر گیان چند "سید شکیل احمد کی دریافت" کے عنوان سے اپنے مضمون میں اظہار خیال کرتے ہوئے ۱۹۰۸ میں علامہ اقبال کے توسیعی لکچرز کو غیر مصدقہ قرار دیتے ہیں ۔

سید شکیل احمد ہی اپنی دوسری کتاب "اقبال اور حیدر آباد" (ناشر الکتاب پبلشرز ڈسٹری بیوٹرس، حیدر آباد، مارچ ۱۹۸۶) میں لکھتے ہیں ' مارچ ۱۹۱۰ تک اقبال نے حیدر آباد نہیں دیکھا (ص ۱۰) اور اس کے بعد مارچ ۱۹۱۰ کو علامہ اقبال کا پہلا سفر حیدر آباد اور جنوری ۱۹۲۹ کو دوسرا سفر حیدر آباد قرار دیتے ہیں ۔

"اردو ڈائجسٹ ہما" نئی دہلی کے اقبال صد سالہ نمبر (اگست ۱۹۷۷) میں ڈاکٹر صابر کلوروی صاحب کی تصنیف "اقبال کی کہانی ۔ خاندانی پس منظر سے شاہی مسجد تک" کی تلخیص شائع ہوئی ہے ۔ اس کے صفحہ ۱۰۸ میں صابر صاحب نے تحریر فرمایا ہے ! "اقبال نے سب سے پہلے مارچ ۱۹۱۰ میں یورپ سے واپس آنے کے بعد حیدر آباد کا سفر کیا ۔ اس سفر میں علامہ اقبال گرامی، مہاراجہ کشن پرشاد اور سر اکبر حیدری کی صحبتوں سے مستفید ہوئے ۔ وزیر اعظم دولت آصفیہ سے تفصیلی ملاقات ہوئی ۔ حیدر آباد کا دوسرا سفر ۱۹۱۵ میں کیا ۔ حیدر آباد میں دیگر کاموں کے علاوہ عالمگیر کے مزار کی زیارت بھی کی ۔ اس سفر میں آپ کے ساتھ آپ کے بھائی شیخ عطا محمد بھی تھے جو عالمگیر کے مزار کے اندر جانے سے اس لیے کترا رہے تھے کہ بقول ان کے ان کی داڑھی غیر مشروع تھی ۔ واپسی پر سر کشن پرشاد انہیں رخصت کرنے کے لیے بنفس نفیس ریلوے اسٹیشن پر آئے ۔ وہ کچھ تحائف علامہ کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے تھے لیکن اس کے ساتھ انہیں یہ ڈر بھی تھا کہ علامہ کی

خود دار طبیعت اسے قبول نہیں کرے گی لیکن اس الجھن کو سلجھانے کی ترکیب بھی ان کے ذہن رسا نے نکال لی۔ وہ علامہ سے کافی دیر تک گفتگو کرتے رہے جب گاڑی روانہ ہونے لگی تو انہوں نے فوراً سب تحائف علامہ کے ڈبے میں رکھوانے شروع کر دیئے۔ علامہ نے اپنی عادت کے مطابق ان تحائف کو واپس کرنے کے لیے کافی کوشش کی مگر مہاراجہ نے سلام کرتے ہوئے صرف اتنا کہا کہ یہ میری طرف سے حقیر تحفے ہیں انہیں قبول فرما لیجئے اور خود وہاں سے کھسک گئے۔ اتنے میں گاڑی بھی اسٹیشن سے باہر نکل گئی"

مخدوم گرامی! میں آپ سے استفسار کرنا چاہتا ہوں کہ کیا علامہ اقبال نے مارچ ۱۹۱۰ اور جنوری ۱۹۲۹ کے علاوہ بھی کبھی حیدر آباد کا سفر کیا تھا؟ اگر کیا ہے تو براہ کرم اس کی ساری تفصیل کے ساتھ اس کے ماخذ کی نشاندہی فرمائیں نیز اس سفر حیدر آباد کے تعلق سے جو بھی مواد ہو ان کی زیر کس کاپیاں ارسال فرمائیں۔ احقر اس عنایت کے لیے آپ کا ہمیشہ مشکور و ممنون رہے گا۔

۲۔ روزنامہ انقلاب لاہور میں جنوری ۱۹۲۹ کے دوران "ہمسفر" کے نام سے علامہ اقبال کے دورہ جنوبی ہند کی روز بروز کی روئیدادیں شائع ہوئیں۔ چونکہ اس سفر میں چودھری محمد حسین اور عبداللہ چغتائی دونوں علامہ اقبال کے ہمسفر تھے اس لیے یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دو اصحاب میں وہ ہمسفر کون تھے جو مولانا غلام رسول مہر کو سفر کے حالات لکھ کر روزنامہ انقلاب کے لیے ارسال کرتے رہے؟۔ محترم جسٹس جاوید اقبال نے اپنی معرکتہ الآرا کتاب "زندہ رود" جلد ۳ ص ۳۵۳ میں اور احقر کے نام اپنے کرم نامے محررہ ۵ نومبر ۱۹۸۸ میں اور جناب محمد سہیل عمر نے اپنے گرامی نامے محررہ ۱۶ اکتوبر ۱۹۹۳ میں اس ہمسفر کا نام ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی لکھا ہے۔ اسی طرح محمد رفیق افضل "گفتار اقبال" میں اقبال کے روزنامہ "انقلاب" میں مطبوعہ سفرنامے کو "علامہ اقبال جنوبی ہند میں" کے عنوان سے مرتب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عبداللہ چغتائی ہمسفر کے فرضی نام سے انقلاب کو خطوط لکھتے رہے۔ لیکن محمد عالم مختار حق نے روزنامہ انقلاب ہی کی تفصیلات کو "نقوش" کے اقبال نمبر (۱۹۷۷) میں "علامہ اقبال کے سفر کی روئیداد اور خطبات" کے عنوان سے مکرر شائع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اس تحریر میں علامہ کے جو ہمسفر تھے وہ چودھری محمد حسین تھے" مولانا غلام رسول مہر کا ایک مکتوب میسور کے محقق سلیم تمنائی کے نام بنگلور کے "ماہنامہ نشتر" کے اقبال نمبر (فروری ۱۹۷۸) میں شائع ہوا ہے۔

اس میں مہر صاحب لکھتے ہیں "چودھری محمد حسین مرحوم نے کوئی خاص سفرنامہ نہیں لکھا۔ علامہ مرحوم کے سفر کے سرسری حالات بیان کر دیئے تھے اور وہ اس زمانے میں چھپ گئے۔ یہ یاد نہیں کہ انقلاب کی کس اشاعت میں چھپے تھے۔ اوائل ۱۹۲۹ کی فائل

دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے " چودھری محمد حسین مرحوم علامہ کے دورہ جنوبی ہند کی تمام مصروفیات اور تقاریر کو اسی وقت قلمبند کر دیا کرتے تھے ۔ اس امر کی تصدیق علامہ کے دورہ جنوبی ہند کے منتظم عبدالحمید حسن سیٹھ کے ایک اخباری بیان سے بھی ہوتی ہے ۔ مدراس کے انگریزی روزنامہ " جسٹس " مورخہ ۱۸ جنوری ۱۹۲۹ میں علامہ کے دورہ مدراس پر ایک مضمون میں وہ لکھتے ہیں : میں چودھری محمد حسین ایم اے (پنجاب) کا بیحد ممنون ہوں جنھوں نے تمام تقاریر کو من و عن بہترین انداز میں نقل کیا ہے ۔ اردو اور انگریزی سپاسناموں کے جواب میں سر محمد اقبال کی تقاریر کا انگریزی ترجمہ چودھری صاحب کی تحریروں ہی سے ماخوذ ہے " واضح رہے کہ چودھری صاحب سفرنامہ مدراس لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے جس کا ذکر علامہ اقبال نے محمد عبدالجمیل بنگلوری (راقم الحروف کے والدین کے ماموں) کے نام اپنے مکاتیب میں کیا ہے (دیکھئے " اقبال نامہ " حصہ دوم ص ۸۹ تا ۹۳) ۔ ذرا روزنامہ انقلاب میں مطبوعہ سفر کی روئیداد سے مندرجہ ذیل اقتباسات ملاحظہ فرمائیے ۔ مراسلہ نگار ہمسفر لکھتے ہیں : " جنوبی ہند کو دیکھ کر اور یہاں کے لیے علامہ اقبال کے مقاصد سفر کو مدنظر رکھ کر ہی اور مستقل سفرنامہ کو ترتیب دینے کی ضرورت محسوس کرنے لگا ہوں " (نقوش اقبال نمبر ص ۵۵۲) ۔ ایک دوسری جگہ مدراس کی معزز خاتون کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں " ان کا نام میں اس خط میں نہیں دیتا نہ ان کے شوق زیارت کے حالات قلمبند کرتا ہوں ۔ یہ سفرنامے کا مضمون ہے " (ایضاً " ص ۵۵۲)

مخدوم گرامی ! مندرجہ بالا اقتباسات کی روشنی میں آپ کا کیا خیال ہے کہ یہ ہمسفر' کون تھے ؟ چودھری صاحب یا ڈاکٹر چغتائی ؟ کیا ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کا کوئی ایسا مضمون شائع ہوا ہے جس میں انہوں نے تصدیق کی ہو کہ " ہمسفر " وہ خود تھے ؟ اس سفر سے متعلق ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے جو مضامین " اقبال کی صحبت میں " اور " متعلقات خطبات اقبال " میں لکھے ہیں ۔ ان میں اور انقلاب کے سفرنامے میں اگر کوئی مشابہت یا یکسانیت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ڈاکٹر چغتائی نے اپنے مضامین لکھتے وقت " انقلاب " کے سفرنامے سے استفادہ کیا ہو ۔ انقلاب کے سفرنامے اور چغتائی صاحب کے مضامین میں کسی قسم کی یکسانیت سے یہ سمجھ لینا کہ تمام مضامین ایک ہی شخص کے لکھے ہوئے ہیں ' کیا ایک محقق کے لیے مناسب بات ہو گی ؟ براہ کرم ان امور پر تفصیلی جواب سے مستفیض فرمائیں ۔ اس میں آپ کو زحمت تو ہو گی لیکن میرے لیے یہ ایک احسان عظیم ہو گا ۔ محترم جسٹس جاوید اقبال صاحب نے " زندہ رود " میں ایک جگہ چودھری محمد حسین صاحب کی کسی یادداشت کا حوالہ دیا ہے جو ان کے صاحبزادے کے پاس محفوظ ہے ۔ کیا یہ یادداشت کتابی شکل میں منظر عام پر آ چکی ہے ؟ کیا اس میں دورۂ جنوبی ہند کا کوئی تذکرہ موجود ہے ؟ براہ کرم چودھری صاحب کے صاحبزادے کا نام اور پتہ ارسال

فرمائیں ۔
میری اس خواہش کے باوجود کہ اختصار سے کام لوں خط کافی طویل ہو گیا ہے ۔ آپ کے قیمتی وقت میں دخل اندازی پر معذرت خواہ ہوں ۔ آپ کے عنایت نامہ کا بے چینی سے منتظر ۔

نیاز مند
ظفر الاسلام ظفر
بنگلور

محترم ظفر الاسلام ظفر صاحب
اسلام علیکم :۔
آپ کا یہ خط پتہ درست نہ ہونے کی بنا پر پرانے پتوں پر سے ہوتا ہوا اقبال اکادمی کے نئے دفتر پہنچا ہے ۔ آپ نے چونکہ پرانے پتوں پر خط لکھے لہذا وہ مجھے نہیں ملے ۔

"علامہ اقبال کے دورۂ جنوبی ہند" پر ایم فل کی ڈگری آپ کو مبارک ہو ۔ ممکن ہو سکے تو اس مقالے کی فوٹو کاپی اقبال اکادمی پاکستان کو روانہ فرمائیں تاکہ اگر ہم اس کی اشاعت نہ بھی کر سکے تو اقبال لائبریری میں تحقیق کار اس سے استفادہ کر سکیں گے ۔ یہ بھی خوشی کی بات ہے کہ آپ دورۂ جنوبی ہند کی اہمیت کے عنوان سے پی ۔ ایچ ڈی کا مقالہ تحریر کر رہے ہیں ۔یقینا" یہ مقالہ تحقیق کے کئی نئے گوشے سامنے لائے گا ۔

جہاں تک علامہ اقبال کے حیدر آباد کے اسفار کا تعلق ہے وہ ابھی تک دو ہی متحقق ہیں یعنی ۱۹۱۰ میں اور جنوری ۱۹۲۹ میں ان دونوں اسفار کی واضح شہادتیں موجود ہیں ۔ تیسرے سفر کا ذکر صرف سید عبدالواحد معینی نے کیا ہے اور وہ بھی یقین نہیں رکھتے کہ یہ ۱۹۲۰ میں ہوا یا ۱۹۲۱ میں ۔ دوسرے اس سفر کا مدعا اور مقصد بھی معلوم نہیں ' صرف تین افراد اس میں موجود بتائے گئے ہیں اور عبدالواحد معینی کو یہ بات بھی احمد محی الدین رضوی نے بتائی ہے ۔ پھر اسی سفر کے بارے میں اکثر احباب کو شبہ بھی ہے ۱۹۲۰ اور ۱۹۲۱ میں علامہ اقبال اپنی شہرت کی بلندیوں پر تھے یہ نہیں ہو سکتا کہ علامہ صاحب پنجاب سے حیدر آباد آئے ہوں اور صرف احمد محی الدین رضوی کو ہی پتہ ہو ۔ یہ محض افسانہ ہے یا کسی غلط فہمی کا نتیجہ ؟ جب تک واضح ثبوت دستیاب نہ ہوں اس پر یقین نہیں کیا جا سکتا جبکہ اس کی روایت کرنے والا سید عبدالواحد معینی جیسا غیر ثقہ راوی ہو بقول

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی یار لوگوں نے اپنی اہمیت بڑھانے کے لیے بھی بعض ایسے ہی واقعات اپنی طرف سے گھڑ لیئے تھے ۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے مجھے خود بتایا کہ اقبال کے بارے میں ان کے بعض قریبی حضرات کی اکثر داستانیں غلط اور بے معنی ہیں اور محض اپنا قد اونچا کرنے کی کہانیاں ہیں ۔ جب تک آپ کی تحقیق کے واضح ثبوت سامنے نہیں آتے ۔ میں اس تیسرے سفر کو قبول کرنے کو تیار نہیں کیونکہ یہ روایت اور درایت دونوں کے اصولوں کے منافی ہے ۔ اقبال اور حیدر آباد پر لکھنے والوں نے اس سفر کا کہیں تذکرہ نہیں ۔ خود حیدر آباد کے آثار سے بھی اس بارے کچھ معلوم نہیں ہوا ۔ اگر ڈاکٹر صابر کلوروی پر اعتماد کیا جائے کہ علامہ نے دوسرا سفر ۱۹۱۵ میں کیا تو اقبال کے حیدر آباد کے چار سفر بن جاتے ہیں پہلا ۱۹۱۰ میں دوسرا ۱۹۱۵ میں اور تیسرا ۱۹۲۰ / ۱۹۲۱ میں اور چوتھا ۱۹۲۹ میں ۔ یعنی ہر پانچ چھ سال بعد علامہ حیدر آباد آتے رہے ۔ جبکہ ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۷ تک کا علامہ کا زمانہ انتہائی مصروفیات کا دور ہے ۔ علامہ کے لیے ۱۹۱۵ اور ۱۹۲۰ میں سفر کا کوئی امکان نظر نہیں آتا ممکن ہے کہ علامہ اقبال کو لیکچر کی دعوت نہ ہوتی تو وہ ۱۹۲۹ میں بھی حیدر آباد نہ جاتے ۔ میرے خیال میں ۱۹۱۰ اور ۱۹۲۹ کے علاوہ علامہ نے حیدر آباد کا کوئی سفر نہیں کیا ۔ صرف انہی دو سفروں کے مقاصد اور معلومات واضح ہیں ۔

ہم سفر کے نام کا زیادہ اشتباہ چودھری محمد حسین پر ہی جاتا ہے کیونکہ وہ سفر کے نوٹس بھی لیا کرتے تھے اور انقلاب کو خبر کے لیے مواد بھی فراہم کرتے تھے ۔ اور سفر حیدر آباد میں علامہ بطور خاص انہیں ساتھ لے گئے تھے ۔ وہ ویسے بھی پریس ڈیپارٹمنٹ سے متعلق رہے تھے ۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی غالباً" یہ کام نہ کر پاتے ۔ چودھری صاحب زیادہ تیز اور ان تھک تھے ۔ ممکن ہے کہ وہ اس طریقے سے اپنے محکمے کو بھی علامہ کے اسفار اور ان کے مقاصد سے باخبر کرتے ہوں ۔

ڈاکٹر وحید عشرت